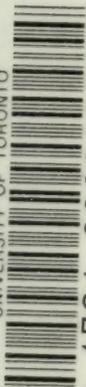
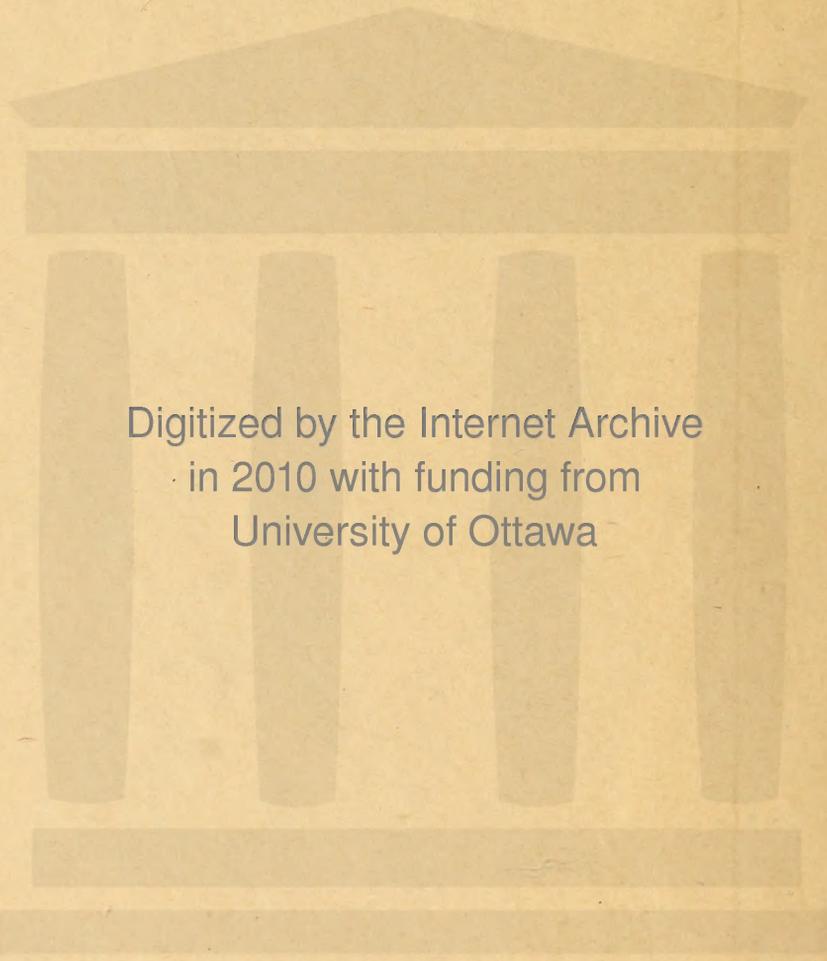


UNIVERSITY OF TORONTO



3 1761 00393834 7

B
2392
Z7D8



Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

*Très affectueux
à Joseph Dupuis*

CHARLES SECRÉTAN

ET

PHILOSOPHIE KANTIENNE

LAUSANNE — IMPRIMERIE GEORGES BRIDEL & Cie

CHARLES SECRÉTAN

ET

LA PHILOSOPHIE KANTIENNE

PAR

JOSEPH DUPROIX



PARIS

LIBRAIRIE FISCHBACHER

Société anonyme.

33, rue de Seine, 33.

—
1900

B
2392
Z7 D8

Extrait de la *Revue de théologie et de philosophie.*



CHARLES SecrÉTAN ET LA PHILOSOPHIE KANTIENNE

Il est sans doute téméraire de revenir sur la philosophie de Charles Secrétan après la vigoureuse étude de M. Pillon¹. Il m'a paru cependant, que la critique de l'éminent directeur de *l'Année philosophique* ne saurait être tenue pour un jugement définitif. Sans prétendre formuler moi-même ce jugement, je voudrais attirer l'attention des historiens de la philosophie sur un point important de cette doctrine, qui semble avoir été négligé jusqu'à ce jour, et dont la mise en lumière doit avoir pour résultat de rendre au système du penseur suisse sa véritable physionomie.

Comme l'a fort bien montré M. Pillon, son œuvre entière est orientée vers la morale. Mais celle-ci, ajoute-t-il, s'y « déduit du principe de sa métaphysique, c'est-à-dire de la consubstantialité de la créature et du Créateur et de l'unité substantielle des êtres créés². » Son ouvrage se présente d'ailleurs en son entier comme une justification de ce point de vue. C'est la métaphysique qu'il expose en premier lieu, et quand il arrive

¹ *La philosophie de Ch. Secrétan*. Paris, chez F. Alcan, 1898.

² Page 178.

à l'éthique, il commence par démontrer que Secrétan identifie l'obligation avec le commandement divin, pour en poursuivre l'exposé en présentant chaque démarche du penseur comme une déduction de sa théorie de la substance, — qui se confondrait d'ailleurs avec la doctrine de la nature divine, — tout en lui reprochant, à l'occasion, de n'avoir pas élaboré une théorie de la connaissance qui eût projeté quelque clarté sur ce panthéisme impensable.

Certes, la première édition de *La philosophie de la liberté* semble justifier cette vue sur le système de Secrétan. Il faut même aller plus loin, et avouer que dans ses écrits postérieurs, il a repris plus d'une fois le mode déductif. Les abondantes citations que M. Pillon a extraites de son œuvre en sont la meilleure preuve.

Cependant, on ne saurait l'oublier, le philosophe de Lausanne tenta de bonne heure de réagir contre cette méthode que, dans sa jeunesse et pendant un séjour en Allemagne, il fut amené à préconiser, sous l'influence de Fichte, de Hegel, et plus particulièrement, de Schelling. Dans l'une des préfaces dont il accompagna les éditions successives de *La philosophie de la liberté*, il prit soin de signaler cette évolution profonde que, à n'en pas douter, suscita l'effort de l'école positiviste. L'étude du système d'Auguste Comte, qui frappa vivement son esprit, l'amena à penser que la belle construction dont il s'enthousiasma d'abord pourrait bien n'être qu'un poème fragile sans rapports avec les faits. Aussi s'efforça-t-il dès lors de chercher dans l'expérience, c'est-à-dire dans l'étude de la réalité, une base solide sur laquelle il lui serait possible d'édifier inductivement sa philosophie. Nous savons pertinemment

que, dans la seconde partie de sa vie, il manifesta à plusieurs reprises le regret de ne s'être pas adonné plus assidument à l'étude des sciences naturelles, et qu'il travailla à combler cette lacune, dans le but évident d'élaborer sa conception de l'univers suivant un processus plus rigoureux. A la méthode déductive que M. Pillon s'est attaché à nous traduire, il substitua la méthode inductive, prétendant non plus descendre de Dieu à l'univers et à la vie, mais s'élever de la vie au principe des choses. C'est dans cette démarche qu'il faut voir l'originalité vraie de sa philosophie.

Une étude attentive nous a amené à cette conclusion que la vie morale est bien aux yeux de Secrétan la fin de la philosophie, mais que la conception de la vie morale doit reposer sur l'expérience, beaucoup plus qu'elle ne dépend de principes à priori, et que, bien loin que la conception métaphysique du monde nous puisse donner la clef de la vie, la morale nous fournit la clef de l'univers. C'est pour justifier cette impression que j'extraits d'un mémoire sur *La philosophie morale de Charles Secrétan*, écrit depuis plusieurs années déjà, le fragment qui va suivre¹. Je me propose de faire saillir comme une seconde philosophie du penseur Suisse, plus intime que la première, et qui procède dans une large mesure de l'expérience. Elle comprend : une psychologie de la volonté dont la précision ne le cède en rien à celle de Maine de Biran, une théorie de la raison qui se rattache immédiatement à cette psychologie, une morale sociale dont les principes en découlent par voie de

¹ Ce mémoire fut présenté au concours *Henri Disdier*, et couronné en janvier 1896 par l'Université de Genève. Avec de légères modifications dans la forme, ce fragment en est extrait textuellement.

conséquence. Mais c'est par la morale qu'il faut commencer, puisqu'aussi bien c'est d'elle qu'il est parti. C'est par elle également que nous finirons, car il faudra montrer comment sa psychologie l'a amené à socialiser la morale, au contraire de Kant chez lequel cette discipline revêt un caractère exclusivement individuel.

I

On croit volontiers que la philosophie morale de Charles Secrétan reproduit, sans en altérer les lignes essentielles, la doctrine de *La critique de la raison pratique*. Le penseur de Lausanne se serait contenté d'accentuer la valeur théorique de l'impératif catégorique dont il aurait fait le centre de la spéculation. Quelques critiques ont même cru pouvoir parler de son *orthodoxie kantiste*¹. C'est à notre sens aller trop loin. A aucun degré, Secrétan n'a suivi Kant dans l'édification de son éthique. Il semblerait au contraire qu'il l'ait élaborée en opposition directe avec la morale kantienne. Il est vrai que le point de départ semble le même dans les deux systèmes; ceux-ci cependant se distinguent dès l'origine, et présentent des divergences fondamentales.

La loi morale doit être universelle au même titre que les principes rationnels; tel est l'axiome commun aux deux pen-

¹ Voir dans la *Revue de théologie et Montauban* de décembre 1898, l'article dans lequel M. Henri Bois analyse l'ouvrage de M. Pillon.

seurs. Les catégories de la raison pratique ne prétendent pas à une nécessité moins inflexible que celles de la raison pure. Le méconnaître ne contribuerait à rien moins qu'à ruiner toute tentative faite pour assurer un point de départ solide à la science morale. S'il est impossible de concevoir une logique dont les lois ne soient pas l'expression même de la raison, il ne l'est pas moins d'imaginer une éthique aux principes de laquelle celle-ci ne conférerait pas l'universalité et la nécessité. Aussi bien, les partisans de la morale indépendante, qui prétendent édifier cette science avec les seules données du sens intime, ne peuvent-ils déterminer rigoureusement le devoir. L'empirisme ne peut pas davantage atteindre ce résultat, parce que les prétendues lois qui seraient le produit d'une association répétée de nos idées ou de nos impressions, ne sauraient avoir qu'une valeur individuelle et relative. Le caractère contingent des résultats de l'expérience, les variations du sens intime, ne permettent pas de fonder une science pratique qui puisse prétendre à l'universalité de ses principes, parce que la loi d'une telle science ne peut être qu'à priori, comme celles de la logique formelle.

Il semblerait que des prémisses semblables aient dû engendrer deux systèmes philosophiques semblables. Cependant un examen attentif révèle dès l'abord au sein des deux conceptions en présence des tendances absolument opposées.

Secrétan, tout en acceptant le principe générateur de la morale kantienne, se sépare du maître dès qu'il s'agit de l'appliquer. Une question s'impose à son esprit, dont Kant ne s'est pas ou n'a pas voulu s'aviser : quelle sera la valeur d'une éthique dont les lois sont à priori ? Purement formelle, de quel

secours sera-t-elle à des êtres qui, aux prises avec la réalité, doivent dérouler leurs actions dans un monde donné? L'universalité qu'on lui a garantie en la plaçant sous la seule juridiction de la raison ne la rend-elle pas du même coup stérile? Comment, en un mot, des lois pratiques à priori pourront-elles imposer aux hommes une ligne de conduite valable dans un monde déterminé?

Il ne s'agit de rien moins que du problème des rapports de l'idéal et du réel, du logique et du donné, qui remplit l'histoire de la philosophie, d'Aristote à Descartes, de Descartes à Hegel. Cependant, il se présente ici sous un jour tout nouveau, puisqu'il se trouve transporté du domaine de la raison pure dans celui de la raison pratique. Tandis que, au point de vue théorique, on recherche si les lois de la pensée sont aussi celles du réel, Secrétan se demande si, au point de vue pratique, les impératifs catégoriques peuvent guider l'agent moral dans son action sur le réel. La question à résoudre se pose à lui sous cette forme : comment des lois formelles peuvent-elles servir de principes d'action ? ou mieux : *comment, à la loi formelle du devoir, trouver une matière qui soit adéquate ?*

La difficulté n'est pas, ici, moindre que dans le domaine spéculatif. Le problème métaphysique des rapports du logique et du donné, transporté dans la sphère de la morale et devenu celui *des rapports de la forme du devoir avec sa matière*, n'en devient pas moins ardu ; la même énigme se propose à l'esprit humain sous un aspect nouveau mais aussi obscur. Secrétan s'est attaché à la formuler avec la plus grande rigueur ; on s'en étonnera d'autant moins qu'elle paraît constituer un

obstacle sérieux à la réalisation du but qu'il semble s'être proposé à la suite de Kant, en tentant d'édifier une morale rationnelle. En la résolvant, il prétendait non seulement réfuter les systèmes empiriques qui croient s'appuyer victorieusement sur l'objection qu'ils en tirent contre les morales à priori, mais dépasser de très loin la conception criticiste de la vie, car, si Kant écartait d'emblée les systèmes empiristes, il demeurerait néanmoins sous le coup de l'objection qui vient d'être formulée. C'est pour avoir entrevu ce point faible, que l'auteur de *La philosophie de la liberté* a fait faire à la science morale un progrès incontestable. Il suffira de rappeler la position adoptée par le solitaire de Königsberg vis-à-vis de l'empirisme pratique pour faire saillir de façon très nette l'opposition qu'il convient de signaler entre son système et celui du penseur suisse.

* * *

Prenant leur point de départ dans la contradiction évidente à laquelle les rationalistes se heurtent entre la nécessité d'un impératif à priori et l'incontestable multiplicité des situations contingentes qui constituent les différents milieux sociaux, les philosophes empiristes opposent aux moralistes rationalistes une fin de non-recevoir catégorique, et prétendent faire sortir la loi morale de l'expérience collective fortifiée par l'association et l'évolution. Ils fondent l'obligation sur la détermination des fins naturelles à la nature humaine. Kant rangeait sous le nom de *morales matérielles* les différents systèmes fondés sur ce principe, parce que leurs auteurs croient pouvoir inférer la forme impérative du devoir de la *matière* que leur fournit l'ob-

servation des fins généralement poursuivies par l'humanité. Il croyait les réduire à néant dans la *Critique de la raison pratique* au nom des mêmes principes qui, dans la *Critique de la raison pure*, lui avaient permis de réfuter les conceptions matérialistes de l'univers, qui sont comme l'envers théorique des conceptions *matérielles* de la vie morale. Les philosophes qui soutiennent ce point de vue, pensait-il, veulent déterminer l'idée du *Bien* en observant quels sont en réalité les mobiles généraux des actions humaines, pour ériger ensuite en lois obligatoires les résultats de leurs observations. Or, en fait, l'humanité tout entière semble tendue dans un perpétuel effort vers le bonheur. Aussi bien, toutes les morales matérielles se peuvent-elles ramener à l'*eudémonisme*. Mais il est impossible de fonder sur la recherche du bonheur des principes pratiques dont la valeur soit universelle et nécessaire. On ne peut se représenter le bonheur que sous la forme du plaisir, or le plaisir dépend de nos désirs individuels. Dès qu'il s'agit de désirs, la sensibilité entre en jeu, or, sur ce terrain, il est vain de vouloir établir les lois recherchées. D'ailleurs, l'obligation morale doit être inconditionnelle, sous peine de devenir amoral ; l'agent ne doit obéir à la loi que par respect pour la loi. Dès qu'il la regarde comme un moyen elle perd son caractère de nécessité, car tout autre que lui pourra la trouver impropre à atteindre le but qu'il se propose. On ne peut échapper à cette indétermination qu'en déduisant de la forme à priori de l'impératif catégorique la matière même de nos devoirs.

C'est ainsi que le penseur allemand fut amené à tenir cette gageure incompréhensible qui consistait à faire sortir du seul concept de l'obligation et de la bonne volonté l'ensemble des

devoirs particuliers. Il parut en déduire avec autant de rigueur qu'un géomètre déroule une série de théorèmes, *la réalité de la personne humaine, sa dignité, le respect qui lui est dû, le devoir de la traiter invariablement comme une fin en soi, celui de la sincérité, l'estime de soi, l'obligation de procurer le bonheur aux autres hommes*, enfin, toute la série des devoirs qui résultent de nos relations particulières avec nos semblables. De même qu'au point de vue théorique la raison impose ses lois aux choses, de même, au point de vue pratique, elle les impose aux actions humaines avant toute expérience, avant tout exercice de la volonté.

* * *

Etant donné son point de départ, Secrétan aurait dû, semble-t-il, adopter la même méthode. Cependant l'objection des philosophes empiristes lui parut digne d'attention, même après la critique de Kant qui n'avait pas, à son sens, éludé les difficultés qui en résultent. Le meilleur moyen de réduire les morales matérielles au silence ne consisterait-il pas à leur emprunter ce qu'il y a de légitime dans leur conception de la vie morale, pour en concilier la loi avec les principes d'une éthique rationnelle? Sans s'effrayer d'une antinomie qui paraît d'abord insurmontable, il s'engagea hardiment dans une voie nouvelle dont le point de départ constitue, en même temps qu'un exposé vigoureux de l'objection empiriste, une réfutation serrée de la *Critique de la raison pratique*. A la déduction des devoirs telle que la présentait cet ouvrage, il opposa la nécessité de maintenir également les droits de l'expérience et de l'à priori.

A première vue, il semble impossible d'accorder la loi à priori de l'obligation avec les multiples circonstances particulières de la vie auxquelles nous voulons l'appliquer ; mais la confiance en la valeur de la raison oblige le penseur à postuler leur accord. Le problème consiste à chercher le point précis où il est possible d'adapter celle-là à celles-ci. C'est le supprimer et non le résoudre, qu'éliminer l'un des deux termes. Kant, en déduisant à priori les devoirs, sans se préoccuper de savoir si les résultats de ses déductions sont compatibles en fait avec les cas particuliers en présence desquels les hommes doivent se déterminer à l'action, a édifié une morale qui vaudra seulement pour une humanité idéale, mais ne sera d'aucun secours à l'humanité réelle. C'est dans le même sens qu'on ne saurait présenter les lois mathématiques comme exprimant le donné, parce que leur rigueur est obtenue justement au prix de l'abstraction du donné. « Kant s'est abusé lorsqu'il a cru pouvoir déduire la matière et l'objet de l'obligation de sa pure forme qui seule nous est fournie par la conscience.... Pour trouver dans la conscience tout ce que nous avons à faire dans le monde, il faudrait y trouver le monde lui-même. En l'y cherchant, Fichte et ses successeurs moindres que lui n'ont fait qu'escamoter le prix d'une gageure ; leur parti pris est arbitraire ¹... » Il faut avouer qu'un philosophe empiriste ne formulerait pas mieux la critique. Les textes de ce genre abondent dans l'œuvre de Secrétan ; celui-ci est significatif : « En parlant d'impératifs catégoriques pour désigner les choses qu'on doit faire pour arriver à tel ou tel but qu'il est loisible de ne pas

¹ *Le principe de la morale*, p. 114.

poursuivre, le célèbre philosophe Kant n'a pas introduit et n'a pas eu dessein d'introduire une idée nouvelle; il n'a fait que préciser dans une formule à l'abri de toute équivoque l'idée du devoir présente à la conscience humaine depuis qu'il existe véritablement une humanité. La nouveauté, l'artifice, l'erreur ne commencent chez lui qu'avec la prétention d'extraire de la pure forme obligatoire l'objet même de l'obligation¹. » La raison ne saurait nous instruire « ni des devoirs de la famille ni des lois de la propriété, car la raison ne nous enseigne pas qu'il y a des sexes, » pas plus qu'elle ne « nous apprend que nous avons besoin d'aliments, que le blé nourrit, qu'il germe dans la terre, que la terre existe. » Par contre « elle nous apprend que pour découvrir l'art de la vie, il faut savoir ce qu'est la vie². » C'est à ce point de vue que les morales empiriques renferment un élément de vérité qu'il importe d'accepter si l'on veut échapper à leurs conséquences extrêmes. Les principes directeurs de l'éthique ne sauraient être absolument à priori; ils contiendront un élément à posteriori que nous fournira l'étude de la vie. Il faut reconnaître cependant que Kant a victorieusement démontré qu'on ne peut fonder une morale universellement tenue pour obligatoire sur la recherche du bonheur. Mais il a outrepassé son droit, en affirmant du même coup que toute morale matérielle se ramène à l'eudémonisme. Si cette thèse était démontrée, Secrétan, qui se refuse à toute compromission avec l'utilitarisme et l'hédonisme, devrait aussi accorder à Kant que la morale ne peut être que formelle. Mais c'est justement ce qu'il lui conteste, et c'est dans l'issue de ce débat qu'appar-

¹ *La civilisation et la croyance*, 2^e édit., p. 132.

² *Le principe de la morale*, p. 115.

rait combien est originale la démarche philosophique du penseur suisse.

Le principe de la morale n'est pas autre chose qu'une consultation de l'expérience dans le but de rechercher si elle ne peut nous fournir un élément autre que le plaisir comme mobile universel des actions humaines, et qui puisse en même temps s'adapter à la loi à priori de l'obligation. Maintenir l'union intime de l'expérience et de la raison, tel est le but à atteindre : « Nulle théorie ne peut s'affranchir de l'opposition entre les sens et la raison, et cependant, nulle analyse n'isolera leurs rapports respectifs d'une façon complète et définitive ¹. » On ne saurait concevoir une démarche plus opposée au point de vue kantien.

* * *

Cependant, il y a plus encore : l'originalité de Secrétan apparaît davantage si l'on se rappelle qu'il essaie de donner à cette consultation de l'expérience un caractère obligatoire. La conscience morale elle-même nous impose l'obligation de consulter l'expérience et d'en accorder les résultats avec l'élément à priori du principe de la morale. Cela revient à dire que le philosophe doit poursuivre la recherche de l'élément à posteriori du devoir en vertu même de la loi rationnelle à priori. L'essence de notre être est en effet aux yeux de Charles Secrétan « volonté ² » et la fin de toute volonté est *l'action*. Mais com-

¹ *Le principe de la morale*, p. 120.

² On verra plus loin que ce point de vue est la conséquence toute naturelle d'une conception des rapports de la volonté et de la raison qui appartient en propre à Ch. Secrétan.

ment faut-il agir?... dans quel sens?... telle est l'énigme que trouve immédiatement sur sa route toute volonté individuelle, dès qu'elle prend conscience de son être. La saine raison nous impose l'obligation de trouver une réponse à cette question. C'est une affaire de vie ou de mort, puisque l'action est en quelque sorte la condition de l'existence. Elle n'est pourtant possible que si nous savons comment elle doit s'exercer. La raison nous présente donc tout d'abord l'obligation sous sa forme la plus simple, qui constitue le devoir dans sa pureté : « Cherche ton devoir pour l'accomplir.... Il n'y a pas d'autre principe purement à priori.... C'est celui des stoïciens : *agir conformément à la nature*, car la nature de l'homme, c'est la raison, c'est le devoir.... *Deviens ce que tu es dans ta nature essentielle ; réalise ton idée* sont d'autres traductions de la même pensée. »

Ces différentes formules ne sont, en somme, que la forme impérative appliquée au principe d'identité. On reconnaît là, cette tendance à revêtir la morale d'un caractère qui rappelle la nécessité des axiomes mathématiques, et qui constitue aussi l'originalité de la morale kantienne. Mais on voit du même coup quel abîme implique entre les deux systèmes en présence, l'introduction du mot *nature* dans la formule même de l'impératif. Voici un texte du *principe de la morale* qui rend, si possible, plus saillante cette opposition : « Je suis ce que je suis est toute la logique; sois ce que tu es est tout le devoir; nous constatons l'identité foncière de la raison dans la science et dans la pratique. Nous voyons la morale s'enraciner dans la logique. Le premier précepte moral est celui-ci : « Soyons » logiques, soyons conséquents à nous-mêmes; faisons-nous

» ce que nous sommes ¹. » L'importance de la question *que sommes-nous?* devient ainsi de plus en plus évidente. On ne saurait l'éviter sans détruire la portée de l'obligation morale. Celle-ci n'aura de valeur qu'autant que nous aurons mis en pratique la maxime de Socrate : « Connais-toi toi-même, » et que nous aurons découvert quelle est la nature que nous devons réaliser. Le rénovateur de la philosophie grecque eut une intuition de génie lorsqu'il vit dans la connaissance de la nature humaine la condition nécessaire d'une bonne orientation de la vie morale. Malheureusement, cette condition lui parut suffisante ; sa science pratique demeura incomplète parce qu'il ne soupçonna pas le rapport de causalité qui unit cette recherche à l'obligation de conscience, et n'entrevit point la nécessité de revêtir l'élément à posteriori du principe moral d'une forme obligatoire qui ne peut être qu'à priori, pour avoir une valeur universelle ².

* * *

En résumé, Secrétan, du fait même qu'il s'est proposé de chercher la matière de l'obligation dans l'étude de notre nature essentielle, fonde une éthique qui diffère absolument de la morale kantienne. Les deux philosophes commencent, à la vérité, par déterminer le caractère rationnel de l'obligation ; mais, tandis que le penseur allemand est amené, semble-t-il, par cette

¹ *Le principe de la morale*, p. 112-113.

² La question ne se posait pas pour lui d'ailleurs, puisque le concept d'obligation demeura étranger à la pensée grecque. C'est être victime d'une illusion d'optique que d'interpréter en ce sens le passage de Sophocle où Antigone invoque l'autorité « ἀγαφοί νόμοι. »

détermination même, à déduire à priori les devoirs particuliers de la forme générale du principe, sans avoir recours à l'observation du donné, le penseur suisse croit trouver dans l'impératif lui-même l'obligation d'étudier la nature afin de savoir s'il ne serait pas possible d'y découvrir une matière capable de s'adapter exactement à la forme du devoir. Un dernier texte de Secrétan qui résume très clairement sa pensée marquera mieux la position qu'il prend vis-à-vis de la morale criticiste : « L'obligation de chercher quelle est la meilleure manière de nous conduire dans ce monde et de conformer nos actions aux résultats de cette recherche nous est imposée par la raison, ou plutôt, la raison consiste dans cette obligation même. La raison nous apprend encore que, pour découvrir l'art de la vie, il faut savoir ce qu'est la vie ; la raison nous impose donc le devoir d'en acquérir la connaissance. En un mot, la raison nous dit que notre conception du devoir est solidaire de notre conception du monde¹. »

¹ *Le principe de la morale*, p. 114-115. Il convient de remarquer qu'en opposant l'éthique de Secrétan à la morale kantienne, afin d'en marquer les caractères distinctifs, nous avons été tout naturellement amené à donner la clef du *principe de la morale*, qui peut être considéré comme l'expression définitive de la pensée du philosophe de Lausanne. Le plan s'en détache désormais très nettement, comme le centre organique de son œuvre philosophique qui peut être ramenée tout entière à ces trois moments : 1^o détermination de l'élément à priori de la loi qui doit régir les actions humaines ; 2^o détermination de ses éléments à posteriori ; 3^o conciliation de ces deux éléments dans l'unité du principe de la morale.

II

Il paraît surprenant que Charles Secretan, après avoir paru s'enfermer avec Kant dans le domaine de la raison abstraite, ait pu échapper à l'obligation de déduire à priori les devoirs particuliers. Il semble qu'on ne saurait admettre les prémisses de l'intellectualisme sans se laisser entraîner jusqu'à ses conséquences dernières, qu'on soit condamné dès lors à n'apercevoir la réalité qu'à travers la raison, à construire le monde avec des idées claires comme Descartes ou avec des jugements synthétiques à priori comme les philosophes néo-criticistes, qu'il s'agisse d'ailleurs de la nature réalisée ou de celle dont la réalisation dépend en quelque mesure de l'action des agents moraux. Comment expliquer la position intermédiaire que Secretan prétend garder entre le rationalisme et l'empirisme ? A moins de s'en tenir à la surface de son système philosophique, il est impossible d'écarter cette question. Pour y répondre, il faut pénétrer sa pensée plus avant. Les critiques hardies qu'il oppose à l'éthique kantienne en refusant au mo-

raliste le droit de déduire la matière du devoir de sa pure forme, trouvent leur explication dans un dissentiment plus profond, sur lequel il convient d'attirer tout spécialement l'attention des historiens de la philosophie.

Au nom de la raison, Secrétan se refuse à déduire à priori la matière de l'obligation ; mais au nom de la raison aussi, Kant procédait à cette déduction. C'est qu'apparemment la conception que se font de la raison les deux philosophes diffère essentiellement. Pour comprendre l'effort tenté par le premier en vue de concilier la méthode empirique et la méthode rationaliste, il importe donc d'étudier la théorie de la raison qu'il fut amené à formuler en cherchant une solution au problème capital des rapports de la raison théorique et de la raison pratique.

* * *

Lorsque Secrétan essaie de concilier le principe des morales matérielles avec celui des morales formelles, il ne fait que suivre la tendance naturelle de sa philosophie, que, comme chacun sait, il travaillait à rendre la plus compréhensive possible, et qu'il prétendait présenter comme une organisation de la réalité tout entière, dont il se refusait à sacrifier un seul élément, pour les besoins de je ne sais quelle logique abstraite. Kant, à ses yeux, n'avait pas saisi toute la portée des résultats auxquels l'avaient amené les analyses de *La critique de la raison pratique*. Il s'arrêta, pour ainsi dire, à mi-chemin, laissant subsister dans le monde phénoménal où nous vivons, entre les exigences de la raison théorique et celles de la raison pratique, un antagonisme flagrant dont il plaçait le

dénouement dans un monde nouménal sur lequel notre esprit n'aurait aucune prise. A la suite de Fichte, il prétend, quant à lui, supprimer ce dualisme. La raison est une; théorique ou pratique, elle demeure la même. Lorsqu'après avoir édifié la science de l'*être*, elle s'emploie à constituer celle du *devoir être*, elle ne change pas de nature. Mais, étant fonction de la volonté, les lois de l'action sont pour elle primordiales et doivent occuper la place centrale dans la coordination totale. Les lois théoriques doivent être soumises aux exigences des lois pratiques. C'est autour de celles-ci que la raison doit coordonner les éléments de la synthèse philosophique. En entrant dans cette synthèse, les lois théoriques ne peuvent que confirmer les lois pratiques. En procédant à cette coordination, la raison ne saurait manquer d'éclairer le monde nouménal qui se dérobaît à la pensée de Kant, et ce n'est plus dans un monde invisible, d'une façon inconcevable pour nous, que se résoudront les conflits qui semblent surgir entre la raison pure et la raison pratique. Les problèmes qu'ils suscitent seront parfaitement résolubles dans le monde où nous vivons, et dont notre esprit est capable de saisir non seulement les phénomènes, mais, à un certain degré, l'essence.

M. Renouvier, à la suite de Jules Lequier, a également prétendu résoudre le problème en dehors du noumène, en reléguant celui-ci au nombre des idoles de l'esprit humain. Comme Secrétan, il a fait, des exigences de la raison pratique, le point central de la spéculation philosophique; mais, tandis que, à l'exemple de Reinhold, de Salomon Maimon et de Hogson, il développe le côté criticiste et phénoméniste de la doctrine du maître, Secrétan, après Fichte, Schelling et Hegel, développe

les germes de dogmatisme qu'elle contenait. Pour l'auteur des *Essais de critique générale*, il faut choisir, avant toute démarche, entre le mécanisme et la liberté, sans se bercer du chimérique espoir de réduire à néant celle des deux hypothèses qu'on écartera. Secrétan, au contraire, croit fermement à la possibilité de légitimer le choix en faveur de la liberté, par la réfutation de l'intellectualisme, qu'il fonde sur une psychologie très originale de la volonté, et une théorie non moins originale des rapports qu'elle soutient avec la raison. Dans cette légitimation elle-même, il trouve le point de départ d'une théorie de la connaissance qui creuse entre son système et la philosophie criticiste un abîme infranchissable.

* * *

C'est dans les *Recherches de la méthode* qu'il a plus particulièrement exposé cette théorie, et répondu d'avance en quelque sorte, aux critiques que MM. Pillon et H. Bois ont formulées contre son système. Il y détermine en termes précis quel est le principe commun aux philosophes qui, s'enfermant de propos délibéré dans les limites étroites de la raison pure, pensent faire sortir de l'esprit humain les éléments ultimes de la réalité. Les doctrines de ce genre aboutissent fatalement à la nécessité universelle¹, puisqu'elles reviennent en fin de compte à imposer au réel les lois logiques, sous prétexte de le rendre intelligible.

L'intellectualisme considère l'intelligence comme la réalité

¹ A moins que, à l'exemple du *néo-criticisme*, elles ne fassent violence à leurs principes initiaux en faisant intervenir arbitrairement l'hypothèse de la liberté.

ultime. Etre et pensée ne sont dans cette doctrine qu'un seul et même terme. Dans une semblable philosophie, les lois de l'action sont soumises aux lois de la pensée; les lois morales ont pour substrat les lois théoriques; celles-ci commandent à celles-là, c'est-à-dire qu'à moins d'inconséquences la science de la morale est régie par la nécessité logique, parce que l'intelligence ¹ constituant l'essence de notre être psychologique, le seul ordre légitime est celui de la condition rigoureuse. C'est ainsi qu'une philosophie intellectualiste, « une philosophie tout d'une pièce comme Descartes la voulait, comme Spinoza l'a ébauchée, comme Hegel croyait l'avoir écrite, » ne paraît pas possible dès qu'on sort de l'ordre logique ².

Or, on suppose, dans cette hypothèse, que toute réalité se résout en rapports intellectuels, « que la réalité de l'être git dans la pensée, » que « toute variété dans l'existence est produite par des limitations inexplicables de cette pensée qui est l'essence universelle.... En Dieu, penser, c'est créer.... Cette philosophie tend invariablement à cette affirmation avec plus ou moins de conscience d'elle-même, et d'autant plus directement, d'autant plus clairement qu'elle est plus profonde. Il suffit de nommer Aristote, Leibnitz, Hegel ³. »

Il convient donc d'examiner si l'intelligence enveloppe toute existence ou même seulement toutes les manifestations perceptibles de l'activité psychique.

¹ Ce raisonnement est valable, que l'on considère l'intelligence individuelle comme une *entité*, ou qu'on y veuille voir seulement une poussière d'états de conscience polarisés autour d'un état de conscience prédominant.

² *Recherches de la méthode*, 1^{re} édit., p. 49; voir passim.

³ *Ibid.*, p. 64.

On s'accorde à les répartir en trois catégories, la sensibilité, la volition et l'intelligence. Les intellectualistes qui, avec Descartes, prennent leur point de départ dans l'abstraction, puisqu'ils édifient la psychologie de l'homme adulte sans se préoccuper des cas anormaux ni du développement de l'être psychique de l'enfance, prétendent ramener les sentiments et les volitions à l'intelligence, ou encore, aux simples représentations intellectuelles que nous en avons. Mais une analyse attentive et complète démontre que cette réduction est illégitime.

En effet, la notion d'intelligence est relative; toute pensée suppose un contenu qui la détermine: « toute idée est l'idée de quelque chose; il y a dans la pensée un dualisme inévitable: la pensée et son objet ¹. » La pensée vraiment créatrice ne serait plus intellectuelle et ne devrait pas se nommer pensée; la *νόησις νοησέως* d'Aristote est un non-sens ². « En élevant l'intelligence au rang d'essence universelle, on la condamne à n'avoir d'autre contenu qu'elle-même. Alors, à quoi bon l'intelligence? A quoi bon? cette question dit tout; elle traduit le sentiment immédiat qui nous avertit que l'intelligence ne peut être ni son propre objet, ni son propre but. Comme son nom l'indique, elle est in-

¹ *La philosophie de la liberté*, 1^{re} édit., tome 1, p. 347.

² Secrétan ne s'y trompait pas d'ailleurs, et faisait remonter au Stagirite l'erreur de l'intellectualisme: « Le péripatétisme, écrivait-il dans le premier volume de *la Philosophie de la liberté*, a produit cette fâcheuse habitude si fortement enracinée chez saint Thomas, de considérer toujours l'esprit sous l'attribut de l'intelligence. C'est la source fort peu cachée de l'idéalisme, car il est clair que l'intelligence ne peut produire que des idées. C'est aussi la source du déterminisme et du fatalisme: la nécessité est la loi de l'intelligence, comme Scot le fait très judicieusement remarquer. » *Ibid.*, p. 79.

termédiaire, milieu, moyen, mais elle est impropre au premier rang¹. » L'intelligence n'est autre chose qu'une *réflexion*, un *retour de l'être sur lui-même*, une *réaction*. Mais réaction, réflexion, impliquent une activité préalable, ou plutôt une action primitive qui a révélé une activité. Or, c'est justement le retour de cette activité sur elle-même qui engendre la conscience psychologique, premier germe de l'intelligence.

Dans la conscience, le sujet et l'objet sont identiques, et pourtant, ils sont distincts : « Dans la conscience du moi, nous apercevons manifestement l'identité de la pensée et de l'objet, ... mais l'identité du moi n'efface pas la distinction ; le moi qui pense n'est pas le moi pensé, et le plus intime, le plus profond des deux n'est évidemment pas le premier, c'est le second, car la réflexion n'épuise jamais la richesse de l'être². »

De ce point de vue il est très facile de comprendre l'attitude de Ch. Secrétan vis-à-vis de l'intellectualisme. Pour cette philosophie la pensée constitue l'essence de notre être psychique, alors qu'en réalité elle n'est qu'un retour de cet être sur lui-même, une réaction du sujet au contact des obstacles extérieurs, réaction qui lui permet de se saisir, de s'apercevoir, de se distinguer du milieu ambiant. Dans cette hypothèse, l'objet aperçu par la conscience serait l'acte de percevoir, ce qui revient à dire que l'intelligence pure est vide ou, en d'autres termes, à affirmer le néant. Cependant, « l'objet perçu doit être un acte, puisqu'il est question d'une pure activité. Il faut donc que l'objet de l'intelligence pure soit un acte distinct de la conscience de

¹ *Recherches de la méthode*, p. 64-65.

² *La philosophie de la liberté*, tome 1, p. 347.

soi, mais essentiel à cette conscience ¹. » Quel sera donc cet acte? — Ce sera l'acte d'être : « Pour connaître, en effet, il faut être ; l'acte qui précède nécessairement toute conscience, et qui fait l'objet de l'intelligence pure est donc l'acte d'être, *l'affirmation de soi-même, c'est-à-dire la volonté* ²... On ne saurait admettre sans contradiction que l'intelligence soit la substance, le fond de l'être, ou, ce qui revient au même, l'acte constitutif de l'être, car l'intelligence est une réaction, un retour sur soi-même, qui suppose une préalable expansion. L'intelligence pure est impossible ; c'est une notion abstraite que l'analyse résout en contradictions et qu'elle force à se transformer... La notion d'intelligence pure se transforme dans le creuset de l'analyse, elle ne se conçoit réellement que sous la forme de volonté intelligente. La pure conscience du moi, ce type auquel nous ramenons tous les actes de la pensée, ne peut être autre chose que l'acte uniforme par lequel l'intelligence aperçoit la volonté, disons mieux, la réflexion par laquelle la volonté s'aperçoit elle-même et devient intelligence ³. »

S'il en était autrement, si l'objet de la conscience était une pensée, il faudrait qu'il fût la pensée de quelque chose, c'est-à-dire d'une pensée plus secrète et plus profonde, et l'on devrait aller ainsi à l'infini sans jamais trouver à l'intelligence un objet précis et défini. Il faut donc conclure qu'elle « n'est pas son objet à elle-même, » que, par conséquent, « elle n'est pas non plus son but... » — « N'étant pas le point le plus profond, on ne saurait y voir le terme le plus élevé ; et ceux qui veulent lui

¹ *Recherches de la méthode*, p. 65.

² C'est nous qui soulignons.

³ *Recherches de la méthode*, p. 64-65.

soumettre absolument tout, en méconnaissent la vraie nature. Pour la bien honorer, il faut la comprendre, et chercher sa règle et son point d'appui dans le principe qui en fait l'essence. *La volonté forme la base de l'intelligence elle-même*¹, aussi ne faut-il pas appeler la volonté une faculté de l'âme, mais il faut reconnaître bien plutôt que les facultés de l'âme sont à proprement parler les facultés, les fonctions de la volonté ; autrement nous ne nous connaîtrions pas nous-mêmes, la conscience de soi serait mal nommée, et l'âme resterait je ne sais quelle chose, quelle substance neutre qu'on ne saurait tenter de concevoir sans se jeter dans le matérialisme². »

Kant avait entrevu l'importance de la volonté, lorsqu'il affirmait qu'elle possède seule une valeur absolue. Malheureusement, pense Secrétan, il n'a pas su tirer de cette découverte tout le fruit qu'il aurait pu en tirer. Au lieu de généraliser ce point de vue, au lieu de faire de la volonté et du devoir être le principe unique de sa philosophie, comme Fichte l'essaya, il s'arrêta à une solution intermédiaire qui consistait à établir une distinction arbitraire entre l'ordre de la raison théorique (intelligence) et celui de la raison pratique (volonté). Il n'a pas réussi à s'affranchir du préjugé intellectualiste.

Or, maintenant que le fantôme de l'intellectualisme est exorcisé puisqu'il est établi que la volonté constitue le fond résistant de notre être et que l'intelligence n'en est que le vêtement ou plutôt un reflet, le dualisme kantien disparaît, le problème de la connaissance change d'aspect, la logique devient autre. Si en effet, la volonté est le principe de l'être, n'est-on

¹ C'est nous qui soulignons.

² *Recherches de la méthode*, p. 66.

pas obligé d'en tenir compte dans l'élaboration de la théorie de la connaissance ? « Si la volonté est au fond de l'intelligence elle-même, la loi suprême de la volonté ne donnera-t-elle pas la loi suprême de l'intelligence, et la science ne ferait-elle pas fausse route en en acceptant une autre ? La raison, séparée de la volonté, est toujours formelle, elle ne saisit que les dehors, elle nous dit ce qui ne peut pas ne pas être ; il faut que la volonté remplisse ses cadres vides en nous enseignant ce qui est ¹. »

Dès lors, on entrevoit quelle solution Secrétan apporte au problème des rapports de la raison pratique et de la raison théorique. Il faut, pour être en mesure d'en saisir toute la portée, faire un pas de plus en étudiant la conception qu'il se fait de cette *raison dont la volonté doit remplir les cadres*.

* * *

La volonté a sa loi, sa règle ; cette loi se traduit par la certitude de l'obligation qui s'impose à nous, comme l'a remarqué Kant, avec autant de nécessité que les axiomes des mathématiques. L'esprit la trouve en rentrant en lui-même ; elle lui est révélée par la conscience morale. Celle-ci devra donc jouer un rôle important dans la connaissance philosophique, en éclairant la raison dans la recherche des lois de l'être. On ne saurait avoir une vision très nette de la théorie de la raison que propose Secrétan, si l'on n'élucidait en même temps la conception qu'il s'est faite de la conscience morale et des rapports qu'elle soutient soit avec la volonté, soit avec la rai-

¹ *Ibid.*, p. 69.

son ou l'intelligence. Cette démarche n'est pas sans présenter de sérieuses difficultés, car les formules dont il se sert pour définir la conscience morale ont sans cesse varié, et présentent entre elles de sérieuses différences, qui résultent en général de ce qu'il la définit tantôt en fonction de la volonté, tantôt en fonction de la raison.

Dans les *Recherches de la méthode*, la conscience, « principe de vérité¹... n'est que la raison diversement appliquée à la volonté². » Dans le *Précis de philosophie*, Secrétan écrit que « la conscience du bien et du mal se développe avec la volonté³. » — « La conscience morale, y peut-on lire encore, n'est que la raison appliquée à la liberté, la raison, c'est-à-dire la connaissance de ce qu'il y a d'essentiel et de permanent en nous⁴. » Ou encore : « La certitude immédiate et comme instinctive de l'existence d'une obligation en général, qui semble caractériser l'humanité, est le témoignage que la raison se rend à elle-même dans notre esprit⁵. » Dans les *Discours laïques*, les formules varient de la même façon. « La conscience n'est pas une fonction particulière, mais un rôle, une application d'une faculté qui est la raison⁶. » — « La conscience est une fonction de la raison⁷. » — « La conscience est la loi de la volonté qui doit se réaliser dans la volonté⁸. » — « La conscience est un organe, l'organe de l'obligation⁹. » — « La conscience ne préexiste pas à la raison ; elle se forme avec la raison ; elle se développe avec la raison dont elle n'est qu'un aspect¹⁰. »

Au premier abord, ces définitions semblent se contredire :

¹ Page 63. — ² Page 75. — ³ *Précis*, p. 264. — ⁴ *Ibid.*, p. 265. — ⁵ *Ibid.*, p. 266. — ⁶ *Discours laïques*, p. 290. — ⁷ *Ibid.*, p. 312. — ⁸ *Ibid.*, p. 313. — ⁹ *Ibid.*, p. 310. — ¹⁰ *Ibid.*, p. 313.

les unes font de la conscience une loi de la volonté, les autres en font une loi de la raison. Pour les unes, elle est un organe ; pour les autres, elle est une simple application. En second lieu, qu'est-ce que Secrétan entend désigner par le terme « raison » ? S'agit-il de l'intelligence, faculté indépendante et d'essence particulière ? Que devient dans ce cas la critique de l'intellectualisme ? Si la conscience est la loi d'une semblable faculté, que penser de la réfutation de cette doctrine ?

Ces difficultés semblent insurmontables ; cependant, elles ne sont pas insolubles. Encore que Secrétan n'ait pas eu conscience de cette apparence de conflit, et qu'il n'ait pas éprouvé le besoin de la dissiper lui-même, il est facile de saisir l'unité de sa pensée, si l'on consulte attentivement les textes.

L'étude qui précède démontre qu'à ses yeux la volonté constitue l'essence de notre être : « L'homme individuel est proprement constitué par sa volonté, et l'on pourrait définir l'esprit humain une volonté intelligente et sensible ¹. » Nous savons, d'autre part, que la volonté, en se réfléchissant sur elle-même, prend conscience de son existence et que cette réflexion constitue proprement le germe de l'intelligence : « La pure conscience du moi, ce type auquel nous ramenons tous les actes de la pensée, ne peut être autre chose que l'acte uniforme par lequel l'intelligence aperçoit la volonté, disons mieux, la réflexion par laquelle la volonté s'aperçoit elle-même et devient intelligence ². » Qu'est-ce à dire, sinon que l'intelligence est une fonction de la volonté ?

¹ *Précis*, p. 33.

² *Recherches de la méthode*, p. 66.

Mais en prenant conscience d'elle-même, la volonté prend aussi conscience de sa loi qui est comme la condition *sine qua non* de son existence; elle sent que son être a pour condition son devoir être. Sa fin est dans l'action, dans une action conforme à la règle à laquelle elle est astreinte du fait qu'elle est et veut continuer à être. Ce sentiment qu'est-il autre chose que *la conscience morale elle-même*? De là des définitions comme celles-ci: « La conscience du bien et du mal se développe avec la volonté. » — « La conscience est un organe, l'organe de l'obligation. »

Cependant, la vraie difficulté gît ailleurs. Secrétan fait presque toujours intervenir la raison dans les définitions qu'il donne de la conscience morale. Que signifie pour lui ce terme? C'est sur ce point qu'en dernière analyse doit porter toute notre attention. N'est-il pour lui qu'un synonyme du mot intelligence? ou la raison n'est-elle autre chose que la volonté elle-même?

Dans ce dernier cas, la difficulté n'existerait pas; toutes les définitions données plus haut se ramèneraient à celles que nous venons de citer. Mais les textes s'opposent à cette identification pure et simple de la raison et de la volonté: « La raison est un mode, une fonction, un costume de la volonté¹. » Elle n'est donc pas *la volonté*. Ailleurs les deux termes sont fort bien distingués: « La bonne conscience n'est autre chose que le rapport normal de la raison à la volonté². »

Quant à la première hypothèse, elle renverserait, comme nous l'avons déjà vu, la critique de l'intellectualisme. Si, en

¹ Voir *Le principe de la morale*: « Le devoir dans le rationalisme. »

² *Discours laques*, p. 290.

effet, l'intelligence et la raison étaient identifiées, Secrétan, en définissant la conscience morale en fonction de la raison, avouerait la vanité des lois de la conscience au point de vue moral, puisqu'il prétend que l'intelligence est rigoureusement déterminante. Il faut avouer cependant que les textes semblent souvent en faveur de cette interprétation. C'est ainsi que dans le *Précis de philosophie*, il consacre à la théorie de la connaissance un passage important où la raison semble presque identifiée avec l'intelligence : « La connaissance rationnelle a pour objet les lois mêmes de l'esprit et les conséquences que l'esprit en tire avec nécessité.... L'esprit ne reçoit pas les notions rationnelles du dehors, il les tire de son propre fonds,... les notions à posteriori ne s'obtiennent point sans l'activité de la pensée, et par conséquent sans l'application des lois de la pensée qui sont la substance et le fondement de toute connaissance à priori.... L'intelligence ainsi tournée vers ses propres lois, vers l'universel et le nécessaire, s'appelle raison, c'est pourquoi nous avons appelé la connaissance à priori, connaissance rationnelle ¹. » Ces textes sont précis ; il serait facile de citer un grand nombre de pages où Secrétan s'exprime sous une forme analogue. Il semble impossible de les récuser ; par suite, il faudrait reconnaître qu'il y a contradiction entre sa critique des systèmes intellectualistes et la définition qu'il donne de la conscience morale. Cependant, on ne saurait conclure en ce sens avant d'avoir replacé ces passages dans leurs contextes, avant d'avoir recherché si, de l'ensemble des ouvrages du philosophe de la liberté, ne ressort pas une théorie de la

¹ Voir *Précis de philosophie*, p. 109, 110 et ss.

raison dans ses rapports avec la volonté d'une part, avec l'intelligence et la conscience morale d'autre part, qui permette de les interpréter de façon à dissiper la contradiction que nous venons de relever entre ses définitions diverses de la conscience morale.

Or, si on considère en son entier le développement auquel nous venons de faire allusion, sur la connaissance rationnelle et les caractères distinctifs de la raison, on remarquera que Secrétan semble aussi considérer les vérités morales qui ressortissent au domaine de la conscience comme des vérités d'ordre rationnel : « La moralité suppose une règle et la connaissance de cette règle... Les vérités morales sont éternelles, universelles et nécessaires dans leur principe, aussi bien que les vérités logiques et mathématiques ; l'esprit les trouve en rentrant en lui-même. Il n'est besoin de leur chercher une autre source que la raison ¹. » Il dit ailleurs : « La raison nous affirme que la perfection véritable, c'est la perfection morale, que toute réalité repose sur la perfection morale, que l'ordre moral est le fond même et la raison d'être de toute existence ². »

Ces déclarations ne reviennent-elles pas à identifier la raison et la conscience morale par laquelle la volonté prend conscience de sa règle, c'est-à-dire des lois de son être à réaliser, au même titre que, par l'intelligence, elle prend conscience des lois de son être réalisé ? En réalité, la raison ne se trouverait pas seulement assimilée à l'intelligence, mais encore à la conscience

¹ *Précis de philosophie*, § 66, p. 112. Cette thèse nous a permis d'affirmer au début de notre étude, que le point de départ de Charles Secrétan est le même que celui de Kant. L'un et l'autre se proposent d'édifier une morale rationnelle.

² *Discours laïques*, p. 16.

morale. Qu'est-ce à dire, sinon que Secrétan entend par raison une fonction unique de la volonté individuelle qui se manifesterait par la recherche des lois fondamentales de *l'être* et du *devoir être*, des lois théoriques et des lois pratiques? Cette activité supérieure s'exercerait sous deux modes : en tant qu'elle tendrait à exprimer les lois de *l'être*, elle serait intelligence ; en tant qu'elle exprimerait les lois du *devoir être* elle serait conscience morale¹.

C'est là, de toute évidence, la pensée du philosophe. Il est facile de s'en convaincre, en étudiant avec soin les chapitres troisième et quatrième des *Recherches de la méthode*. Le premier est consacré à démontrer que l'intellectualisme aboutit à la négation de l'ordre moral, parce que, dans cette doctrine, la raison est présentée comme une fonction de l'intelligence envisagée elle-même comme la réalité ultime, l'essence de l'être psychologique, et que, dans cette hypothèse, *raison* devient synonyme de *nécessité*, car « elle consiste à percevoir les rapports nécessaires. La vérité n'est autre chose que ce qu'affirme la raison : et la vérité, c'est par conséquent la nécessité des rapports et des êtres². » Le second chapitre est consacré à la réfutation du principe commun à toutes les philosophies intellectualistes ou rationalistes.

Or, il convient de remarquer que, dans le premier de ces

¹ Cette théorie peut être représentée assez exactement par le schéma suivant :

La *volonté individuelle*, en se réfléchissant,
engendre par cet excès même d'activité
la raison
qui se manifeste

1^o sous le mode *intelligence*.

2^o sous le mode *conscience morale*.

² *Recherche de la méthode*, p. 47.

chapitres, le mot « raison » revient à chaque page tandis qu'on le chercherait en vain dans le second. La remarque est importante, car, dans le premier, Secrétan n'expose pas sa doctrine mais celle du rationalisme qui lui semble, étant donnée sa conception de la raison, aboutir à la nécessité universelle. Et cette conception de la raison se trouve être celle-ci : « la raison constitue l'essence de l'humanité, l'intelligence constitue l'essence de la raison. » Voilà pourquoi dans le chapitre quatrième, où, de son point de vue, il critique sous le nom d'intellectualisme le principe commun aux philosophies dites rationalistes, il montre que le vice de ces doctrines ne consiste pas à prendre la raison pour guide, ce qui est très légitime, mais à voir dans l'intelligence l'essence de la raison, mais à identifier ces deux termes.

Cette conclusion s'impose donc à nous désormais : loin d'identifier raison et intelligence, Secrétan s'est efforcé de montrer que le vice radical des systèmes rationalistes consiste justement dans cette démarche. Il n'identifie pas davantage raison et conscience morale. La raison lui apparaît comme la synthèse vivante de l'intelligence et de la conscience morale, ou mieux, *la raison est pour lui l'activité supérieure de la volonté individuelle, qui, après une préalable expansion se réfléchit sur elle-même, et traduit son effort par l'élaboration des données de l'intelligence et de la conscience morale qui sont comme les deux organes de l'activité rationnelle de la volonté.* De là cette formule : « C'est la même raison qui, dans le domaine de la théorie s'exprime par la nécessité de croire, et dans la pratique, par l'obligation d'agir ¹. »

¹ *Précis de philosophie*, p. 112.

Cette théorie de la connaissance fondée sur une analyse de la volonté, dans laquelle on a reconnu l'influence de Maine de Biran, supprime toutes les difficultés qui semblaient obscurcir les définitions de la conscience morale. La notion que s'en est faite Secrétan se trouve éclaircie par celle qu'il s'était faite de la raison ; ce terme dont le manque de précision crée d'ordinaire de fâcheuses confusions dans les systèmes de philosophie morale, apparaît ici des plus clairs et des plus intelligibles. Si la raison n'est que l'activité supérieure de la volonté élaborant les données de l'intelligence et celles de la conscience morale, des définitions aussi différentes que celles-ci « la conscience morale est une fonction de la raison » « la conscience est une fonction de la volonté » apparaissent comme identiques, et l'on aperçoit d'autre part très bien la parenté qui unit ces deux formules : « la conscience se développe avec la volonté, » « la conscience se développe avec la raison. »

* * *

On conçoit sans peine que, d'un point de vue si opposé à celui de Kant, la solution des problèmes des rapports de la raison pratique avec la raison théorique, devait apparaître à Secrétan sous un jour tout autre que celui sous lequel elle était apparue au philosophe de Königsberg. Du même coup, il devient possible de s'expliquer comment le philosophe suisse fut amené à opposer à *la déduction à priori des devoirs*, un essai de conciliation du principe des morales *matérielles* avec celui des morales *formelles*.

Kant avait avec raison insisté sur la valeur absolue de la

bonne volonté. Mais, pour ne s'être pas demandé quels étaient les rapports vrais que soutiennent entre elles, la volonté, la raison, l'intelligence et la conscience morale, pour n'avoir pas recherché quelle est la valeur réelle de chacune d'elles, c'est-à-dire pour n'avoir pas compris que la volonté est primitive par rapport à la raison, il fut amené à établir au sein de cette même raison un dualisme irréductible qui ne cessait d'être une antinomie qu'au prix de l'hypothèse d'un incompréhensible nou-mène. Or c'est justement la solution apportée par Secrétan aux multiples questions que soulève sa théorie de la raison, qui lui permet d'écarter le dualisme kantien dans lequel il voyait une cause de faiblesse. Elle nous permet du même coup, de saisir mieux toute la différence qui sépare la philosophie criticiste de *la philosophie de la liberté*.

Etant donné que la raison est cette activité supérieure de la volonté, qui coordonne les lois théoriques et les lois pratiques, la philosophie sera le résultat de cette coordination ; et cette coordination nous doit être intelligible dans toutes ses parties. Si, par impossible, les résultats de la recherche théorique et ceux de la spéculation pratique nous semblaient inconciliables, nous devrions conclure que la raison porte en son sein un germe de contradiction, ce qui est impossible par définition¹. « Si l'emploi de l'intelligence que nous estimons régulier nous conduisait

¹ Secrétan dit quelque part que la raison n'avance qu'à travers la contradiction. Cette proposition ne contredit pas celle que nous formulons ici, comme il pourrait le sembler à première vue. Pour Secrétan, la contradiction est dans l'apparence des choses. La raison qui s'applique à les exprimer ne saurait donc avancer qu'à travers la contradiction. Son rôle consiste précisément à en dissiper l'apparence. Mais elle ne la porte pas en elle-même. C'est pour n'avoir pas fait cette distinction qu'un philosophe de l'école *neo-criticiste*, M. Henri Bois, si je ne me trompe, a pu

à reconnaître l'incompatibilité de la vérité théorique et de la vérité pratique, un tel résultat suggérerait les doutes les plus graves sur la compétence de nos facultés mentales, sur la possibilité de la connaissance en général. Or, toute application de la faculté de connaître qui aboutit à mettre en question la possibilité de la connaissance, se détruit naturellement elle-même ¹. » On peut affirmer que les deux domaines sont connexes, qu'il est aussi impossible de constituer une morale sans métaphysique que d'édifier une métaphysique en dehors de toute morale, et cela, sans avoir recours à l'hypothèse inintelligible du noumène, ou plutôt sans prétendre à l'inintelligibilité du noumène. « La science morale ne peut s'organiser que sur une idée du but de la vie. Mais la détermination de notre but est inséparable de celle de notre essence ². C'est ainsi que le problème moral se confond en dernier ressort avec le problème métaphysique ³. » L'explication en est simple : la raison doit tendre à comprendre, dans la coordination totale qu'est la philosophie, toutes les données de l'expérience, qu'il s'agisse de l'expérience sensible ou de l'expérience intime. Elle ne saurait rien sacrifier à la simplicité et à la clarté du logique ou du mathématique. Il s'agit pour elle d'expliquer la réalité tout entière, car

lui reprocher de faire trop bon marché de la logique. Il convient de remarquer, il est vrai, que dans le premier cas, il aurait mieux valu employer le mot *antithèse*.

¹ *Le principe de la morale*, p. 85.

² C'est nous qui soulignons, afin de marquer que ce texte légitime les formules du devoir signalées dans la première partie de cette étude : «Je suis ce que je suis, est toute la logique ; sois ce que tu es, est tout le devoir... » Mais que suis-je ? Nous venons de voir que nous ne sommes pas pensée pure et qu'il faut remplacer le « Je pense, donc je suis » de Descartes, par « Je veux, donc je suis. »

³ *Précis de philosophie*, p. 266-267.

la philosophie doit rendre compte de la complexité des choses. « Le besoin d'unité dans la pensée produit incontestablement toute philosophie ; mais, pour que le résultat ait quelque valeur, il faut ne jamais oublier que l'unité cherchée est celle du multiple dont il s'agit de rendre raison¹. » « A ne considérer que la théorie pure, un système ne saurait être réputé vrai s'il supprime ou s'il dénature une donnée de fait². »

Du point de vue de l'intelligence pure, tout semble se ramener à l'unité par le déterminisme universel. Mais la conscience morale nous avertit que les choses sont plus complexes, que les lois mathématiques ne sont pas adéquates au réel, parce que l'intelligence ne représente pas la totalité de l'être dont elle-même exprime une partie, et que l'obligation implique dans le donné un élément de contingence. Il faut donc se garder de généraliser la méthode mathématique comme Descartes, ou la méthode logique comme le néo-criticisme, mais, à la façon d'Aristote et de Leibnitz, on doit envisager tout le donné et tendre à la synthèse la plus compréhensive possible.

Le criticisme simplifie les difficultés en les supprimant. Cependant, le philosophe ne doit pas reculer devant le problème de l'être. La seule prétention d'édifier une morale l'y ramène nécessairement. Or, cette recherche relève du domaine de la raison. En coordonnant les lois de l'être et celles du *devoir être*, elle obéit à sa loi propre ; elle éclaire le domaine théorique à la lumière de la conscience morale, et réciproquement elle s'efforce de mieux pénétrer le domaine pratique à l'aide de l'intelligence. De cette pénétration des deux éléments résulte une phi-

¹ *Le principe de la morale*, p. 120.

² *La civilisation et la croyance*, 2^e éd. p. 286.

losophie morale et une morale philosophique. Morale et noumène ne forment plus avec la conception théorique du monde une antinomie irrationnelle, parce qu'étant l'œuvre commune de la raison, organe de la volonté, une dissonance quelconque impliquerait la négation même de la raison. Si nous avons foi en elle, cette conclusion s'impose : « La raison est indispensable à la morale ; l'obligation de chercher quelle est la meilleure manière de nous conduire dans ce monde, et de conformer nos actions aux résultats de cette recherche nous est imposée par la raison, ou plutôt, la raison consiste dans cette obligation même. La raison nous apprend encore que pour découvrir l'art de la vie, il faut savoir ce qu'est la vie ; la raison nous impose donc le devoir d'en acquérir la connaissance. En un mot, *la raison nous dit que notre conception du devoir est solidaire de notre conception du monde*¹. »

La psychologie de Secrétan lui fournit, en outre, le principe directeur de la coordination totale, dont elle lui a permis d'inférer le caractère complexe. Il convient d'assigner la place centrale à l'élément dont l'essence constitue la réalité ultime. Les données de l'expérience et de la conscience doivent être subordonnées les unes aux autres suivant le degré d'être plus ou moins intense auquel elles correspondent. Le supérieur devient comme le centre de polarisation de l'inférieur. En un mot, le principe organisateur du système philosophique est cet

¹ *Le principe de la morale*, p. 115. C'est nous qui soulignons.

« Dès le début, dit-il ailleurs, on fait fausse route et l'on se donne toutes les chances d'insuccès, lorsqu'on sépare le problème de la vérité du problème de la conduite, et qu'on se croit libre d'accepter une conception comme exprimant l'ordre du monde, avant d'avoir examiné les conséquences probables de son adoption sur la pratique de la vie. » *La civilisation et la croyance*, 2^e éd. p. 285.

élément dont on ne saurait diminuer l'importance sans porter atteinte à la vie organique de l'être psychique. C'est ainsi que, dans l'organisme vivant, l'activité des organes est soumise au principe vital dont la suppression détermine la dissolution de l'individualité animale.

Or, nous avons vu que la volonté est comme la substance de notre être individuel, que l'intelligence et la conscience morale n'en sont que les manifestations apparentes. Mais la volonté ne se conçoit que comme une puissance, comme une source d'action, et la fin de notre être est dans l'action. Aussi bien, à peine une volonté personnelle prend-elle conscience d'elle-même, qu'elle se sent *tendance à agir*, et saisit du même coup la règle de son activité ; celle-ci se traduit dans la conscience qu'elle a de son *devoir être*, sous la forme de *l'obligation*, qui, pour employer la formule même de Secrétan, « *naît et se développe avec la volonté.* »

Par conséquent, la loi de l'action correspondant à ce qu'il y a d'essentiel en nous, est le seul principe organisateur possible de la coordination totale, pour tout philosophe soucieux de respecter la réalité. Un système philosophique ne saurait se présenter comme l'expression la plus adéquate possible du vrai qu'autant qu'il satisfait à cette condition et respecte le droit imprescriptible qu'a la volonté de développer son activité conformément à sa loi naturelle.

De ce point de vue, la critique de l'intellectualisme que tout à l'heure il n'était en quelque sorte possible de saisir que de l'extérieur, apparaît sous son vrai jour. Cette philosophie est une philosophie tronquée, parce qu'elle ne correspond pas à la réalité des choses, ou plutôt parce qu'elle n'en exprime que le

reflet. Elle résout le réel en phénomènes intellectuels et pense l'expliquer avec ces frêles éléments qui sont à l'être psychique ce que les phosphorescences vaporeuses sont, les soirs d'été, aux vagues de la mer. Si l'on ne donne pas la première place à la loi de la volonté, « si l'on n'accorde pas le dernier mot à la conscience, si l'on en conteste les prémisses, en se fondant sur ce que l'idée n'en est pas assez claire, c'est qu'on estime sans doute que tout peut être dissous par l'intelligence et rendu clair. Mais, pour obtenir cette transparence absolue, pour que tout vint se résoudre en pensée, il faudrait que tout procédât primitivement de la pensée, il faudrait que l'intelligence fût la substance universelle ; l'intelligence en définitive n'aurait donc d'autre objet qu'elle-même, ce qui est, nous l'avons vu, la négation de l'intelligence et la proclamation du néant¹. »

De ce point de vue, enfin, nous comprenons comment Secrétan, après avoir comme Kant annoncé une éthique rationnelle, a pu éviter la déduction à priori des devoirs : le penseur allemand, tout en ayant entrevu l'importance de la volonté et comme pressenti le rôle qu'elle doit jouer dans la coordination philosophique, n'a pas su échapper au préjugé intellectualiste qui constitue encore la faiblesse des systèmes néo-criticistes. Kant, après s'être enfermé dans la raison qu'il considère comme une essence, s'imagine étreindre la réalité elle-même, sans s'apercevoir que les concepts rationnels qu'il croit engendrés par la raison lui viennent d'ailleurs. Il pense déduire, quand, en réalité, il introduit du dehors des éléments que la raison ne saurait lui fournir, parce qu'elle est une fonction,

¹ *Recherches de la méthode*, p. 69.

non un être. Avec les seules données de l'intelligence, on ne saurait présenter du réel qu'une vaine apparence. Après avoir traduit l'impérieuse loi de l'obligation, manifestée par la conscience morale, la raison doit s'aider de l'expérience; car la connaissance de la réalité, c'est-à-dire, en l'espèce, de la volonté, peut seule la mettre en mesure d'apprendre de quelles applications diverses est susceptible la loi de l'obligation.

Ainsi se justifie en principe la conciliation des prémisses des morales rationnelles avec celles des morales matérielles, qu'au début de cette étude, nous tendions à nous représenter comme une démarche contradictoire. La philosophie morale de Charles Secrétan revêt de la sorte une physionomie vraiment originale; le criticisme ne saurait désormais éluder la sérieuse objection qu'elle oppose à ses déductions à priori.

III

En démontrant la nécessité de recourir à l'expérience au seuil même de la spéculation pratique, en fondant cette nécessité sur la critique de l'intellectualisme, Charles Secrétan instaure une philosophie dont la méthode semble tout justement l'inverse de celle qu'il crut devoir employer au début de sa carrière; loin de déduire l'art de la vie « du principe de sa métaphysique, » il entrevoit la nécessité de demander à l'observation du donné un objet pour la loi morale, en même temps que la légitimation de la liberté nécessitée par l'impératif; loin de faire sortir les volontés individuelles de la substance divine, il commence par l'analyse de notre être psychique et découvre dans la volonté sa substance propre, jugeant avec raison, que la notion de la personnalité qui en découle constitue une présomption très forte en faveur de la réalité de l'obligation, car il semble à priori qu'il doit exister une relation très étroite entre les notions d'obligation ou de liberté, d'une part, et celle qu'on doit se faire d'autre part, d'un individu dont l'essence est vo-

lonté, c'est-à-dire, *tendance à l'action*. N'a-t-il pas essayé, d'ailleurs, dans les *Inférences métaphysiques* du *Principe de la morale*, de s'élever de la conception d'une création où les êtres sont des volontés qui se différencient depuis la force brute jusqu'à la volonté intelligente et douée de raison, à la puissance créatrice, qu'il conçoit à l'image des créatures? Il convient donc d'envisager sa méthode philosophique sous le mode inductif, et de ne voir dans la doctrine de « la consubstantialité du créateur et de la créature » comme dans celle de « l'unité substantielle des êtres » que des inférences métaphysiques dont l'originalité consiste en ceci, qu'elles ont leur point de départ dans l'expérience que le penseur a organisée en vue de découvrir une matière au principe de l'obligation, — que Kant lui semblait avoir laissé dans l'abstraction, le condamnant, à cause même du mépris qu'il manifestait pour l'incompréhensible réalité, à une inévitable stérilité.

En exposant les idées que je considère comme l'origine de son système ésotérique, j'ai déjà justifié dans une certaine mesure ce point de vue. L'étude des notions que l'observation des faits humains a fournies à Secrétan comme matière de la loi formelle du devoir, la mise en évidence de l'effort qu'il a tenté en vue de démontrer dans le réel la possibilité de la liberté, en confirmeront l'exactitude, en même temps qu'elles feront saillir la physionomie propre de son éthique, qui, au contraire de la morale kantienne, toute abstraite et individuelle, est au premier chef, réelle et sociale. Ce sera en même temps l'occasion de montrer en quel sens Secrétan a entendu « l'unité substantielle des êtres créés » qu'il n'admet pas à priori comme un dogme métaphysique, mais que lui a révélée l'étude même

des conditions réelles de la vie physique et psychique de l'individu.

* * *

A ne consulter que la seule raison, on arrive à ce principe exclusivement formel : « Nous sommes obligés de réaliser notre être ; la liberté est indispensable à cette réalisation. » L'observation des faits peut seule nous apprendre quelle est notre nature, et si elle est capable de liberté ; l'obligation morale entraîne donc avec elle, comme nous l'avons déjà dit, celle de consulter l'expérience, pour trouver une matière à la forme du devoir, pour communiquer au principe de la morale la vertu agissante qui fait défaut à sa formule abstraite. Mais le résultat de cette démarche n'est pas dès l'abord incertain. Secrétan est assuré d'avance qu'elle ne sera pas vaine, car il est impossible à priori que le *donné* nous révèle une *nature* incapable de s'adapter à la loi morale. La certitude qu'entraîne avec elle la conscience de l'obligation garantit les suites de l'expérience dont elle se trouve être en quelque sorte le principe directeur.

La volonté qui constitue l'essence de notre être psychique est unie à un organisme qui fait lui-même partie d'un ensemble d'organismes dont la similitude qu'ils présentent avec le nôtre permet d'inférer qu'ils sont eux-mêmes des véhicules de volontés semblables à la nôtre. Aucun d'eux ne possède une existence indépendante ; ils ne se sont pas donné la vie, ils l'ont reçue de leurs ascendants : leur génération semble même soumise à une force brutale qui produirait, sous forme d'organismes individuels, les organes d'un être plus vaste dont elle

serait l'âme, car la puissance invisible qui engendre les individus ne saurait appartenir au père ou à la mère, puisque, continuant à vivre indépendamment, ils ne prolongent pas leur existence propre dans celle de leurs descendants. « Cette force bornée, imparfaite, qui s'individualise ou qui fait naître les individus, est ce qu'on désigne précisément sous le nom de nature¹. » Elle échappe complètement, semble-t-il, à notre volonté, comme le prouve ce fait étrange, que les individus sont soumis à des infirmités générales à leur espèce, et que ces infirmités varient avec les époques, se transformant suivant des lois uniformes. Notre vie prend racine dans la vie collective dont nous sommes des manifestations particulières. « La faculté génératrice commune à tous les individus de la collectivité dont nous faisons partie en manifeste l'unité comme elle en circonscrit l'idée. Par les lois de la reproduction, la réalité des êtres génériques, l'unité substantielle des espèces devient une vérité d'expérience, et c'est en se fondant sur cette certitude expérimentale de l'unité des espèces, que la pensée est conduite à attribuer au genre, à la classe, au règne, enfin à toute la nature vivante, une unité analogue quoique moins déterminée². »

L'examen de notre vie psychique semble fournir un résultat semblable. Elle est unie à celle de nos semblables par les liens d'une indissoluble solidarité. A ce point de vue encore, nous sommes loin de pouvoir nous considérer comme un tout distinct. La croyance à l'indépendance des membres de l'humanité dans le monde intellectuel ne saurait être que l'indice

¹ *Philosophie de la Liberté*, 1^{re} ed., t. II, p. 216.

² *Ibidem*, p. 216-217.

d'une naïveté béate. L'étude des origines du langage, l'organe par excellence de la vie de l'esprit, le prouve surabondamment. Il ne saurait avoir été inventé par des êtres ignorant tout moyen de se communiquer leurs états intérieurs; la communication par signes rationnels est une tendance innée au genre humain. « Il faut se représenter nos premiers parents en possession du langage. Mais ils ne le possédaient pas assurément comme un don fortuit, étranger à leur nature et postérieur à leur création; ils le possédaient par le fait de leur création, comme leur essence et leur nature¹. » S'il en est ainsi, le langage étant une condition essentielle du développement de la raison discursive, il faut admettre que la volonté individuelle consciente de soi ne peut, sans le secours de l'espèce auquel elle l'emprunte, s'élever dans la région supérieure de l'esprit, puisque l'instrument par excellence de la pensée est un attribut de l'espèce.

Un examen approfondi du mystère de la formation de notre être spirituel ne saurait qu'affermir cette présomption. Il est, dans le temps, la résultante de la série indéfinie de nos ascendants. Dans l'espace il paraît à peine se dégager de l'influence ambiante des idées ou des préjugés de notre génération.

Nous sommes solidaires de ceux qui nous ont précédés dans le temps. Notre caractère ne résulte qu'en une bien faible mesure de nos efforts personnels. Quel que soit à ce sujet le préjugé du sens commun, il faut accorder que nous semblons à peine émerger de la lignée humaine. Notre tempérament semble une prolongation de celui de nos ascendants. Tel est

¹ Ibidem, t. II, p. 217.

irascible et ne parvient pas, quoi qu'il en ait, à maîtriser sa nature; certainement cette tendance existait chez quelque individualité de son ascendance dont les tares pèsent de tout leur poids sur la sienne. Il les a reçues comme un héritage qu'il lui était impossible de refuser, parce qu'il lui fut en quelque sorte imposé avec la vie. Les qualités qui lui facilitent l'existence sont, au même titre que les défauts qui la lui compliquent, le résultat des efforts accumulés de ses ancêtres connus et inconnus. Nous sommes nés avec des dispositions très marquées pour tels vices ou pour telles vertus, pour telle carrière ou pour telle profession, avec des germes de génie ou de bêtise, patrimoine obligatoire que nos efforts ne semblent pas accroître ou modifier de façon très sensible. Il ne servirait à rien d'alléguer que souvent un fils diffère totalement de son père; l'hérédité morale, comme l'hérédité physique semble parfois sauter une génération, quelquefois plusieurs; son influence subsiste toujours. La psychologie expérimentale, dont le domaine s'accroît de jour en jour, a fait ressortir de façon éclatante l'action de la solidarité dans le temps, dont Secrétan signala l'importance au début de ses méditations philosophiques en des termes qui pouvaient alors passer aux yeux du vulgaire pour rêveries de métaphysicien ou de poète, mais qui ont reçu aujourd'hui la confirmation des faits.

Solidaire de nos ancêtres dans le temps, nous le sommes aussi dans l'espace, des membres de notre génération, et de façon plus frappante encore. Ne sommes-nous pas façonnés par notre milieu? Le cercle de nos connaissances, la cité où nous vivons, le pays qui nous est une patrie ne nous marquent-ils pas d'une empreinte ineffaçable? au point qu'il nous devient bien difficile

de nous affranchir des façons de penser de notre race ou du parti dans lequel nous nous trouvons enrôlés. Est-il téméraire d'avancer que dans la plupart des cas, les pensées d'un homme sont les préjugés de sa race, de sa génération, de sa cité, de la société dans laquelle il vit, de sa famille ? Oserait-on opposer à cette constatation le nombre infime de ceux qui, à force d'efforts ou de virtuosité, arrivent à dépasser le commun niveau ? Dans quelle mesure même ceux-ci y arrivent-ils ? S'ils sont perspicaces, ils pourraient dire que la somme des éléments étrangers dont est fait leur être subconscient, l'emporte sur celle de leurs acquisitions personnelles.

A quelque point de vue qu'on l'envisage, l'être humain paraît donc impuissant à briser les liens qui l'enchaînent à la collectivité. Cette pensée s'était imposée de bonne heure à l'esprit de Charles Secrétan qui se plaisait à l'exposer souvent en un langage vigoureux, au travers duquel on ressent en quelque sorte le frisson d'un homme que la découverte de la solidarité a rempli tout à la fois d'admiration et d'effroi. Elle est effrayante à la vérité, car il semble qu'elle entraîne avec elle le naufrage de notre personnalité ; mais elle ne peut manquer d'autre part d'exciter l'admiration, si on la considère sous son jour lumineux, si, avec le philosophe, on en sait observer les bienfaisants résultats.

Si la collectivité semble d'abord absorber l'individu au point que celui-ci paraît s'anéantir en son sein ; si elle semble l'enserrer jusqu'à étouffer sa personnalité, dans le cercle infranchissable de la solidarité physique et psychique, on remarquera d'autre part qu'à l'attraction exercée sur lui par l'huma-

nité correspond dans l'homme une impulsion naturelle qui le pousse vers elle et se traduit au dehors par la manifestation de sentiments caractéristiques, dont la nature semble indiquer que l'individu éprouve pour l'espèce un penchant spontané. Ce phénomène moral domine tous les autres par sa généralité; il est connu sous le nom de *sympathie*. Secrétan y voit l'adhésion de l'être isolé à l'empire de la collectivité, car, les nécessités extérieures ne sauraient à elles seules expliquer l'instinct de sociabilité qu'Aristote signalait déjà, lorsqu'il définissait l'homme un ζῷον πολιτικόν. Il a sa racine au plus profond de l'âme humaine, dans une attirance spontanée de l'homme vers l'homme, dans le besoin intime qu'il éprouve de communier avec ses semblables dans une même idée, dans un même sentiment, dans une même aspiration. Seul il permet de comprendre que des êtres puissent en quelque sorte savourer la joie de leurs proches, s'abîmer dans leurs douleurs ou penser leurs pensées, s'absorber en autrui dans la communion suprême qu'est l'amour. Les faits abondent qui signalent l'œuvre de la sympathie du haut en bas de l'échelle des êtres; ils s'étagent graduellement depuis le dévouement que semblent manifester les animaux à l'égard de leur progéniture, depuis le phénomène si curieux de la meute hurlante sur la trace du cerf qu'elle va forcer, jusqu'au sacrifice conscient que des hommes font journellement de leur existence au salut d'autres hommes, jusqu'aux passions subites qui s'emparent violemment des foules subjuguées par l'idée généreuse qu'un orateur puissant a jetée au milieu d'elles et qui devient comme le centre de polarisation de toutes les énergies individuelles qui les composent. L'histoire des grands mouvements de pensée dont les uns aboutis-

sent aux croisades, les autres à l'enthousiasme suscité par Jeanne d'Arc ou la Révolution française, les réveils religieux, les ères de persécution, témoignent assez de la puissance qu'exerce la sympathie au sein des masses. Sous son influence, il semblerait que la solidarité, au lieu de se manifester exclusivement sous une forme restrictive de l'individualité, soit acceptée par celle-ci et voulue d'elle. On la dirait enfantée par le besoin de sympathie qui, caractéristique de tout être humain, engendre dans quelques âmes d'élite l'amour désintéressé avec l'oubli complet de leur existence propre dans celle des âmes sœurs. La vie humaine sort de l'effroyable nuit où paraissait la précipiter l'hérédité fatale. Elle se colore sous les feux d'une aube avec laquelle apparaît l'espoir d'une vie morale ; l'univers entier se trouve illuminé de ces lueurs nouvelles, car désormais toutes ses parties, les infimes avec les grandioses, semblent sympathiser dans un même effort et travailler à l'enfantement d'une libre humanité. Sous la bienfaisante excitation de la sympathie, nous voyons les choses de ce monde influencer les unes sur les autres, soutenir les unes avec les autres des rapports de causalité. « Nous ne connaissons que la plus faible partie de ces rapports ; mais ils s'étendent à tout, la raison nous oblige à l'affirmer. Les mers, les montagnes, la distance du pôle font les climats et les mœurs des hommes ; les hommes à leur tour diguent les mers, percent les montagnes et changent les climats. Ils détruisent les races des animaux et des végétaux pour leur en substituer d'autres. En un mot, l'homme agit sur la nature, comme la nature agit sur l'homme. L'influence de la nature sur l'humanité n'est pas bornée à notre globe ; elle n'a pas de limites matérielles. Notre vie de chaque instant, toute l'histoire de notre race sont

réglées par le mouvement de la terre, qui obéit à l'attraction du soleil, déterminé lui-même dans sa marche et dans tout son être par des astres ignorés, compagnons de son existence. Les rayons de l'étoile la plus lointaine, éteinte peut-être depuis des milliers d'années, éclairent le chemin du voyageur et portent dans son âme de douces ou de graves pensées¹. »

Solidarité et sympathie sont donc les deux grands faits que révèle l'observation de la Nature dont fait partie le sujet moral. Ils s'imposent avec une telle évidence comme caractéristiques de notre existence, que Secrétan leur demande la matière dont il veut féconder la forme rationnelle du devoir. La raison formule à priori le commandement : *Tu dois te réaliser*. L'expérience ajoute : *Comme membre du tout dont tu es solidaire et conformément à l'universelle sympathie qui est la loi du monde spirituel au même titre que la gravitation est celle de l'univers*. En dernière analyse, le principe de la morale sera celui-ci : *« Tout homme doit vouloir la réalisation de son être en vue du tout dont il fait partie. »* Tel est le terme auquel aboutit la méthode mixte dont j'ai déterminé l'esprit dans la première partie de cette étude.

* * *

C'est aussi le point où l'on attend le philosophe de la liberté pour ruiner son système en objectant que les Stoïciens et Spinoza lui-même n'auraient rien objecté à cette formule. La vertu suprême ne consiste-t-elle pas justement aux yeux du stoïcien à se vouloir tel que la nature nous a fait, c'est à dire

¹ Ibidem, t. II, p. 4.

à ne se point vouloir du tout, à s'harmoniser avec les choses comme l'olive mûre se détache du rameau qui la porte et s'é gare sans résistance parmi les mottes du sillon qui la reçoit? Spinoza ne voyait-il pas la béatitude suprême dans une adaptation résignée de l'homme à l'ordre établi de toute éternité? Secrétan, dira-t-on, prétend-il présenter cette solution comme une adaptation parfaite de l'impératif à priori avec la matière expérimentale? Mais il saute aux yeux que la liberté postulée par l'obligation ne se concilie ici qu'à la condition de disparaître et que l'expérience fait éclater les cadres où l'on prétendait la faire entrer sans effort. La morale proposée se ramène à ce principe: « Vouloir sa nature. » Or cela ne s'entend point, car il résulte de ce qui précède qu'on nous invite tout simplement à prendre conscience de notre nature pour nous laisser diriger sciemment par les lois qui la constituent et régissent les êtres créés malgré eux. Il faudra dire avec Socrate *Κακός οὐδείς ἐκών*; la morale grecque de la *nature* est restaurée. Prononcer ici le mot d'*obligation* ne saurait être que le fait d'un naïf. L'expérience loin de découvrir à Secrétan un objet à la loi morale semble au contraire la ruiner; il n'y a plus, à moins que l'on n'ait recours à l'interprétation symbolique des mots, d'éthique au sens chrétien et kantien. Le débat demeure ouvert entre Kant et les partisans des morales naturelles ou matérielles; la formule de Secrétan paraît relever de ces dernières.

Il faut même aller plus loin. Il n'y a plus de sujet moral, parce que l'individualité disparaît dans l'espèce, l'espèce dans l'univers. La sympathie n'est en somme que la solidarité substantielle vue de l'extérieur. Si la girouette savait qu'elle tourne elle croirait qu'elle tourne en vertu d'une tendance qui lui appar-

tient en propre. Nous croyons vouloir l'humanité parce que nous avons conscience du mouvement qui nous entraîne avec elle. Les choses resteraient en l'état malgré la disparition de la conscience qui cause notre illusion. A priori Secrétan affirme notre individualité en affirmant l'obligation et la liberté qui en est la condition. Mais la prétendue expérience sur laquelle il se fonde l'amène à constater que notre nature physique et morale dépend de la *nature* sous sa double forme de loi génératrice de la vie et de loi du développement psychique. L'espèce seule est réelle. Cela même est douteux car elle paraît s'abîmer à son tour dans l'universelle substance qui serait la volonté créatrice.

Ces objections sont fortes. L'auteur du « *Principe de la morale* » si avisé d'ordinaire, dont le regard avait scruté tous les problèmes et s'était arrêté devant tous les systèmes, aurait-il négligé cette difficulté? L'étude qu'il publia en 1841 dans le *Semeur* à propos d'un livre de Pierre Leroux sur l'*humanité, son principe, son avenir*, ou celle qu'inséra en 1850 la *Revue de théologie* de Strasbourg sur l'*humanité et l'individu* démontrent à elles seules le contraire. Semblant prévoir la critique, il examinait avec soin les rapports que l'espèce soutient dans la réalité avec l'individu, en soumettait les notions à une analyse serrée où les thèses du réalisme et du nominalisme étaient soigneusement passées en revue. C'est sur ce point qu'il convient maintenant de porter notre attention afin d'apprendre si réellement la tentative de Ch. Secrétan fut vaine, s'il n'a pas réussi à constituer en face de la morale kantienne une éthique dont le principe reposerait sur la synthèse des méthodes des moralistes rationalistes et matérialistes.

IV

« La question des rapports entre l'espèce et l'individu, entre le général et le particulier domine toutes les autres. Il n'en est aucune que l'on ne puisse en quelque manière ramener à celle-là, aucune du moins, dont il soit raisonnable d'espérer une solution complète avant que ce problème fondamental ait été résolu ¹. »

La solution offerte par le nominalisme faciliterait singulièrement l'accord de la forme et de l'objet de la loi morale. Si le vocable *espèce* ne correspond à rien de réel, s'il n'est qu'un simple *flatus vocis* destiné à simplifier les opérations de la

¹ *Revue de théologie* de Strasbourg 1850. — *Recherches de la méthode* p. 263-264. — Secrétan a souvent traité la question. Déjà elle remplissait le tome second de *La philosophie et la liberté*. Elle occupe une place importante dans les *Recherches de la méthode*. Dans le *Principe de la morale*, toute la discussion sur les rapports de la forme et de la matière du devoir porte sur ce point. Il a résumé sa pensée dans un article de la *Revue de théologie* de Strasbourg publié dans la suite comme appendice aux *Recherches de la méthode*. Nous renverrons pour les citations à ce dernier volume.

pensée, il ne faut voir dans le mot *solidarité* qu'un signe destiné à exprimer les rapports que soutiennent extérieurement entre eux les unités d'une collection. Dans cette hypothèse, ces rapports loin d'être imposés du dehors aux unités composantes en vertu de la loi de l'espèce, peuvent très facilement se concevoir comme le résultat des activités individuelles librement déployées dans une direction commune. Les données de l'expérience que nous avons envisagées tout à l'heure changent de sens. L'individu cesse d'être un produit de l'espèce; celle-ci devient au contraire comme le produit des efforts additionnés des individus; l'existence que ceux-ci lui confèrent ne lui appartient pas en propre. Par suite, l'obligation, pour l'individu, de se développer comme membre d'une collection n'a rien qui puisse heurter le sens commun.

Cependant Secrétan n'a pas formulé le devoir sous cette forme, mais sous celle-ci : « Je dois me réaliser comme membre d'un *tout* ; » il n'est pas ici question de collection. D'autre part, au regard de l'interprétation qu'il a donnée de l'expérience, l'individualisme auquel aboutit le nominalisme paraît insuffisant. Enfin, il heurte cette conception du philosophe dogmatique aux yeux duquel la pensée peut pénétrer le réel. Même en accordant que la notion d'espèce correspond à cette tendance essentielle à l'esprit humain qui consiste à s'élever du particulier au général, et qui se confond précisément avec la pensée, on ne saurait voir dans la généralisation un procédé de classification équivalent à une simple méthode mnémotechnique. S'il n'y avait pas dans le réel des espèces réelles, la vérité nous échapperait puisqu'il n'y aurait plus accord entre la pensée et son objet : « Nous sommes contraints d'admettre ou tout au moins

intéressés à présumer que les classifications ont leur raison d'être dans la nature elle-même ¹. »

Il reste à savoir comment il faut entendre la réalité de l'espèce. Résulterait-elle de certaines ressemblances ou affinités entre les êtres ? A-t-elle une signification plus intime ? « l'unité de l'espèce se confond-elle avec l'unité de l'être ? Nous ne savons pas comment il serait possible de répondre à cette question à priori d'une manière universelle. Les éléments de la solution varient dans les différents règnes de la nature ². » De là, la nécessité de rechercher dans quels rapports se trouvent l'individu et l'espèce, aux différents stades de l'existence, afin de savoir quel degré de substantialité doit être accordé à la seconde dans chaque ordre de la nature. Ne varierait-il pas dans chacun d'eux ? A mesure que l'on s'élève dans l'échelle des êtres le *vinculum substantiale* change peut-être lui-même de caractère, de façon à permettre au libre arbitre de pénétrer les rapports que les individus soutiennent avec *la nature*.

Les *corps inorganiques* occupent le degré le plus bas de l'échelle des êtres. Simples agrégats de molécules inertes réunies par la force de cohésion qu'Aristote appelle *ἄζεις*, ces corps sont indifférents à la forme qu'ils revêtent. Ils peuvent être sectionnés impunément sans que leur nature intime s'en trouve modifiée. Les fractions obtenues par le sectionnement reproduisent indéfiniment la nature de l'agrégat primitif, leur qualité n'étant changée à aucun degré par les variations quantitatives

¹ *Recherches de la méthode* : De l'humanité et de l'individu.

² *Ibidem*, p. 265.

qu'on leur fait subir. On les désigne dans le langage courant par le mot *chose*.

A ce stade de l'être, l'individu n'existe pas, car la matière homogène dont est composée la *chose* étant divisible à l'infini, on ne saurait atteindre jamais l'unité irréductible pour laquelle ce fractionnement équivaldrait à un anéantissement. Il est vrai que les cristaux semblent constituer une sorte d'organisme indivis. Cependant le cristal lui-même est indifférent à la matière; seule la loi de cohésion qui coordonne les molécules composantes suivant un dessin particulier lui importe.

Si dans le monde inorganique l'individu n'est pas, il semble d'abord que l'espèce n'y doive pas davantage avoir de réalité. Toutefois ce terme a sa place en chimie. Peut-être y prendrait-il sa signification vraie si l'on était sûr que l'analyse chimique atteint les éléments ultimes qui composent les corps inorganiques, que les *simples* ne sont pas eux-mêmes des composés dont les caractères distinctifs seraient d'ordre quantitatif. Mais rien n'est moins certain; les espèces chimiques ne sauraient être tenues pour les véritables espèces matérielles. Que seraient d'ailleurs dans cette hypothèse les *oxydes*, les *bases* et les *sels* qui semblent être les résultats de la synthèse de plusieurs espèces chimiques? Ce sont là autant de difficultés qui empêchent de conclure sur la valeur de ces espèces.

Les véritables espèces matérielles ne sauraient être que les lois mécaniques qui régissent le monde inorganique. Seules elles revêtent un caractère permanent, et sont, au sein de l'infinie variété et fluidité des phénomènes, des réalités bien définies. Ce sont elles qui ordonnent la matière homogène dont les phénomènes auxquels on serait tenté de donner le nom d'*individus*

ne sont que des modifications quantitatives. On est de la sorte en droit de conclure que, dans l'ordre de la *chose*, l'espèce, entendue au sens où nous venons de l'entendre, est tout, tandis que l'individu n'est rien. La question de leurs rapports ne saurait donc se poser. Au sein de la matière, l'homogénéité est complète, la vie est absente, avec elle, la spontanéité et la liberté : « les individus sont des phénomènes, les espèces sont des lois¹. »

Avec la vie seulement apparaît l'individu, parce que la vie organise la matière de telle sorte que les éléments organisés ne sauraient être sectionnés sans que la vie disparaisse des agrégats organisés. Dans ce domaine, la matière est toujours la même, mais la forme n'est plus indifférente ; elle est stable ; chaque élément matériel qui compose l'être occupe sa place déterminée et concourt à l'harmonie du tout, comme des moyens concourent à la réalisation d'une fin. Chaque molécule s'agrège à sa voisine en vue d'un organe qui lui-même s'agrège à d'autres organes en vue de l'organisme. Une finalité interne réunit tous les éléments composants dans l'harmonie d'un tout qu'on ne peut diviser sans l'anéantir, parce que chaque partie existe en vue du tout, et que, celui-ci disparu, les parties n'ont plus leur raison d'être. De là, d'ailleurs, le nom d'*individu* employé spécialement pour désigner les êtres qui composent cette seconde classe.

Or, l'individualité de l'être organisé ne réside pas dans la matière qui le compose. Celle-ci n'est autre chose que l'homogène du monde inorganique au sein duquel il n'existe

¹ Ibidem.

pas d'individus ; « ce n'est pas dans la matière organique continuellement renouvelée que nous allons chercher le véritable animal ou la véritable plante ; ce qui est réel dans l'être organique, sa vraie substance, c'est ce qui subsiste en lui, ce qui persiste ; et qu'est-ce qui persiste en lui sinon la loi de ses transformations, le principe invisible de sa forme et de la vie¹ ? » Ce principe, cette loi constituent l'individualité. Celle-ci a donc la même réalité que la loi des espèces chimiques ; elle est elle-même une loi qui soutient avec les agrégats qu'elle organise, un rapport analogue à celui que les lois mécaniques et la matière soutiennent entre elles dans le monde inorganique. L'unité de l'être indivis est réelle, objective comme celle des lois spécifiques qui régissent le domaine de « la chose, » car l'accroissement d'un être organisé n'est pas limité seulement par la quantité de matière assimilable, mais par la nature de la force assimilatrice. Par suite, le principe immatériel de la vie individuelle joue dans cet ordre le rôle essentiel ; la matière n'est plus que l'accident. « Dans l'individu, la matière devient l'attribut de la force ; l'être réel, substantiel, c'est la force individuelle². »

Indépendant vis-à-vis de la matière, l'individu l'est-il absolument ? L'est-il relativement à son espèce ? La substance étant ce qui existe par soi-même et n'a besoin d'aucune autre chose pour exister, peut-on admettre des substances individuelles ? A vrai dire l'individu paraît exister par lui-même, il est distinct des êtres qui l'entourent ; il semble bien que nous soyons en face de la pluralité qualitative que nous avons cherchée en

¹ *La philosophie de la liberté*, t. II, p. 214-215.

² *L'humanité et l'individu*.

vain dans le monde inorganique. Mais peut-on dire qu'il n'a besoin d'aucune autre chose pour exister, qu'il est substance absolument, même par rapport à son espèce ? Sa théorie de la solidarité permet d'affirmer à l'avance que Secrétan ne le pense pas. L'espèce organique ne saurait être envisagée comme une simple collection de forces distinctes, car ses membres ne possèdent pas les moyens d'entretenir leur existence ; leur durée est limitée, tandis que la sienne est infinie. « Ce qui existe, ce qui est manifesté, ce sont donc les individus, mais ce qui subsiste, c'est l'espèce se réalisant dans les individus. Dans la sphère organique où l'individualité prend naissance, elle est la forme de l'existence, elle constitue le mode suivant lequel se manifeste la substance, la réalité permanente et véritable qui est l'espèce ¹. » Il suffit, pour justifier cette assertion, de faire remarquer que l'individu n'est pas un être complet ; l'être complet, c'est le couple qui représente l'espèce en raccourci. La loi de la reproduction, qui n'est autre que la loi de l'espèce organique, domine les organismes. Cette constatation permet de conclure que, dans le monde organique, si l'individu semble constituer un tout indépendant lorsqu'on le considère dans ses rapports avec la matière dont il est le principe organisateur, il est cependant dépendant de l'espèce. Celle-ci « constitue la réalité supérieure et substantielle, l'individu ne saurait être compris qu'en elle et par elle ; il est la forme essentielle de la vie de l'espèce, à laquelle il emprunte la sienne pour la lui rendre, sans la posséder jamais comme son bien propre. Le nominalisme qui nie les réalités universelles et intelligibles, et ne voit dans l'espèce qu'une collection d'unités sensibles indépendantes,

¹ Ibidem.

est directement réfuté dans la sphère organique, par l'observation la plus élémentaire des faits. La sphère organique est celle où la substantialité permanente de l'espèce se manifeste par l'incessante production des individus¹. »

Il importe cependant de remarquer que, tandis que, dans le règne minéral, l'individu n'est rien, la loi mécanique tout, dans la sphère organique, la loi de l'espèce, tout en représentant encore l'élément permanent dont les individus ne seraient que des manifestations, est restreinte dans son action. Tandis que la loi mécanique exerce sur la matière homogène un empire absolu, la loi de la vie rencontre chez l'individu une certaine résistance que la loi mécanique ne rencontre pas dans la matière homogène qui est inerte. La loi de la vie a besoin pour s'exercer du concours des individus qui, en fait, le lui refusent souvent. Certes elle les domine, mais il existe entre elle et eux un certain antagonisme, grâce auquel les liens qui unissent ceux-ci à celle-là sont moins étroits et qui permet à l'individu d'exercer une action, si minime soit-elle, concomitante de celle qu'exerce sur lui l'espèce. Il tend de la sorte à se constituer comme une réalité indépendante. S'il n'y réussit pas absolument, on comprend cependant que l'individualisation est possible ; on pressent un domaine supérieur où le rapport du particulier au général est appelé à se modifier encore, où l'expérience nous amènera à une formule plus compréhensive de la réalité, dans laquelle le facteur *liberté* sera peut-être appelé à jouer le rôle que nous lui cherchons. Faisons donc ce dernier pas, en pénétrant dans le monde de l'esprit, c'est-à-dire dans la sphère où l'individu devient une personne.

¹ Ibidem.

A ce troisième et dernier degré de l'être les caractères de l'animalité se compliquent d'éléments nouveaux. L'animal tout en se distinguant de l'espèce comme nous venons de le voir, en lui résistant dans une certaine mesure, ainsi que tendraient à le prouver les phénomènes tératologiques, n'a qu'une conscience obscure de son indépendance; encore se manifeste-t-elle seulement chez les animaux supérieurs, d'une façon perceptible à nos sens. L'homme, au contraire, a une conscience claire de la loi de l'espèce à laquelle il se sent soumis. Il sait que ses organes existent en vue de certaines fonctions qui elles-mêmes ont pour fin la conservation de l'organisme vivant. Bien plus, — et c'est là le nouvel élément essentiellement caractéristique de la personnalité, — son activité démontre qu'il sait faire sienne la finalité interne suivant laquelle s'oriente son organisme physique; la variété presque infinie de ses actions, indique aussi qu'il parvient à en régler l'action de façon à l'empêcher d'absorber la totalité de sa vie; il sait en réserver une partie à la réalisation de fins nouvelles dont sa raison paraît l'inventrice, et que ne nécessite à aucun degré la loi de l'espèce, puisque les animaux, qui ne les poursuivent pas, n'en persévèrent pas moins dans leur être. La personnalité se différencie donc à tel point de l'individualité que c'est à peine si l'on peut accorder à Lacordaire quelle en est « la forme la plus haute. »

Or, nous rejoignons ici la psychologie de Secrétan dont j'ai exposé les traits essentiels au début de cette étude. L'essence de la personne humaine est volonté. Mais c'est une volonté qui, se réfléchissant sur soi, engendre par cet excès d'activité la

conscience, dont on pourrait dire ce qu'Aristote disait du plaisir : *ἐπέσται τη ἐνεργεία ὡς ἐπιμυγνόμενόν τι*. Ce n'est donc pas seulement en apparence que la personnalité se distingue des individualités qui l'entourent. Les actes par lesquels elle révèle cette distinction à l'observateur procèdent bien d'une source nouvelle, de la conscience qui est tout justement ce pouvoir qu'a la personne de se distinguer des êtres qui l'entourent, de se poser en face des lois de l'espèce comme un pouvoir indépendant qui a la faculté d'en diriger l'exercice et d'en modifier la direction. Aussi bien, les liens qui l'unissent à l'espèce tout en demeurant réels se relâchent-ils davantage. Dans l'inorganique, la chose est indifférente, la loi la façonne exactement; dans l'animalité, la matière organisée oppose déjà une certaine résistance à la loi, mais cette résistance dont les monstruosité sont une preuve manifeste, est en quelque sorte inconsciente. Dans l'humanité, elle devient plus fréquente, plus vive, parce que l'homme sait qu'il résiste. Secrétan aurait pu citer à l'appui de cette assertion une masse de faits probants : le célibat auquel se soumet le moine, le malthusianisme sous toutes ses formes, la plaie dont M. Emile Zola nous étalait récemment la hideur¹, l'organisation des sociétés modernes, enfin, grâce à laquelle une notable fraction de l'humanité demeure stérile parce qu'elle est malgré elle soustraite à la loi de la génération, sont autant de preuves évidentes que l'homme ne s'adapte pas exactement à l'espèce. Il en est de plus frappantes : le suicide, quelque opinion qu'on professe à son égard, est un acte qui manifeste l'indépendance dont l'homme est capable vis à vis de l'existence

¹ E. Zola, *Fécondité*.

qui lui est d'abord imposée malgré lui. La plupart des déviations morales sont des conséquences de l'affranchissement que l'humanité essaie de conquérir sur la loi naturelle. Déjà les antiques traditions de la Genèse ne symbolisaient-elles pas dans la personne d'Onan cette révolte de l'homme contre la loi vitale? L'effroyable déchet qui résulte de la lutte humaine contre la vie semble attester que l'homme est capable d'opposer sa personnalité à l'espèce, comme il l'est aussi de modifier, par la mise en action de la sélection, les espèces animales et végétales.

Il serait donc vain d'opposer à Secrétan le fait que l'homme appartient lui aussi au règne animal, et de nous rappeler ce qui a été dit plus haut de la solidarité, avec la pensée de le réduire au déterminisme, partant de ruiner sa morale. Son réalisme expérimental a une signification originale qu'il importe de dégager pour conclure sur la question des rapports de l'individu et de l'espèce.

Sans doute, l'homme ne peut vivre qu'en empruntant la substance de l'espèce, et par elle; sans doute, « il ne serait pas sans elle, et ne saurait être compris; l'esprit individuel que nous connaissons ne forme pas un tout complet, un être absolument distinct¹; » mais les faits nous le montrent d'autre part, réagissant sur elle, la modifiant en lui et autour de lui, attendant même à son existence. A l'action de la race correspond une réaction de la personne humaine. Si l'individualité parfaite demeure un idéal irréalisable, on pourrait ajouter impie, « l'expérience

¹ *L'Humanité et l'individu.*

nous révèle, » cependant, « une masse organique dans laquelle s'opère » de la brute jusqu'à l'homme « un travail d'individualisation » qui semblerait indiquer que « le monde est destiné à l'enfantement de l'individualité¹. » Absente du monde inorganique, celle-ci prend naissance dans la sphère organique pour arriver dans celle de l'esprit à la conscience d'elle-même, c'est-à-dire du pouvoir qu'elle a de réagir sur l'espèce. Il existe entre elles dans ce domaine supérieur un joint qui semble réservé à la liberté. Si donc, au premier stade de l'être, le déterminisme substantialiste semble victorieux, au second, se produit une fissure qui, s'élargissant dans l'humanité, entre la personne et la race, permet d'entrevoir, à ce degré supérieur de l'existence, la possibilité d'une libre action.

* * *

Le résultat de cette analyse des rapports que l'humanité soutient avec l'espèce permet d'éluder l'objection qui nous y amena. La formule « tout homme doit vouloir la réalisation de son être en vue du tout dont il fait partie, » cesse d'être contradictoire en ce sens qu'elle postulerait la liberté tout en la niant, et que vouloir sa nature reviendrait tout simplement à se laisser agir par celle-ci. On ne saurait prétendre qu'elle implique l'annihilation du sujet moral sous prétexte qu'elle absorbe la personnalité dans l'espèce, l'espèce elle-même dans l'univers. Nous venons de voir le contraire, nous avons découvert une place à la liberté, car il est de toute évidence que lorsque les hommes violent en fait la loi de la vie, leur action n'émane pas de l'es-

¹ Ibidem.

pèce, puisque les violations en question ne contribueraient à rien moins qu'à la détruire si elles arrivaient à se généraliser. Or s'ils font preuve de libre vouloir dans leur révolte contre elle, on ne voit pas pourquoi ils seraient nécessairement déterminés lorsqu'ils se soumettent à ses lois. Que l'animal ne puisse qu'obéir aveuglément! peut-être; mais l'homme, capable de vouloir le contraire de la loi vitale, peut volontairement lui céder, c'est-à-dire se vouloir librement en vue du tout dont il fait partie, ou encore vouloir le tout; il n'y a point là contradiction. Les résultats de l'expérience s'adaptent parfaitement à la forme à priori de l'obligation. La morale est matérielle autant que formelle, partant, valable non pas pour une humanité idéale, comme celle de Kant, mais pour l'humanité réelle. La confiance que, dès le début, Secrétan manifestait dans la valeur du principe de l'obligation était légitime. L'observation du donné révèle une nature capable de s'adapter à la loi morale parce que la liberté n'y est pas impossible.

Si l'on s'étonnait que le philosophe de Lausanne ait pu à priori affirmer la valeur absolue de l'impératif; si l'on craignait que cette prénotion ait faussé l'expérience, c'est qu'on aurait oublié sa psychologie volontariste, au regard de laquelle la pensée est engendrée par une « réduplication » de la volonté individuelle. Dans cette hypothèse, la forme obligatoire du devoir, première révélation de la conscience, ne peut qu'exprimer la loi essentielle du développement normal de l'individu, c'est-à-dire qu'elle doit être possible dans le réel et y entraîner toutes les conséquences attachées à sa réalisation. Si l'analyse du donné avait dû révéler une nature où le libre exercice de l'activité volontaire fût impossible, comment expliquer que la

volonté individuelle, dès qu'elle devient consciente, découvre en son sein la loi de l'obligation? C'est ainsi que, sans fausser en aucune mesure l'expérience, on a pu envisager la loi morale comme directrice de l'expérience elle-même, et voir dans la sympathie, non pas une illusion en vertu seule de laquelle les êtres pouvaient croire que le sentiment qui les pousse vers la collectivité est spontané, mais une conséquence très réelle du pouvoir qu'ils ont de se déterminer librement dans le sens de l'humanité. Si la solidarité révèle l'unité de l'espèce, la sympathie annonce donc bien la réalité de la libre volonté; l'action de celle-ci sur l'espèce est non moins réelle que celle de l'espèce sur l'individu. On doit envisager ces deux actions comme réciproques. L'homme est un organe, mais « un organe indispensable, un organe libre ¹ » sans le concours duquel l'humanité ne saurait réaliser sa destinée.

Or si l'on considère qu'il n'est pas possible de concevoir une semblable réciprocité de la part de deux substances hétérogènes, il faudra inférer de la nature de notre être celle de ceux qui nous entourent. Aussi bien Secrétan concluait-il que les individus avec lesquels nous sommes en rapport sont des volontés, que l'espèce sous l'action de laquelle ils réagissent doit être conçue sous un attribut analogue à la volonté, que l'univers au sein duquel les volontés individuelles et l'humanité exercent leur activité sera envisagé sous l'attribut de la force, qu'enfin si l'on veut s'élever jusqu'à la cause dernière, il est nécessaire de la regarder comme une activité de même nature que la nôtre, comme une volonté consciente vis-à-vis de la-

¹ *Précis de la philosophie*, p. 280.

quelle nous sommes avec l'univers dans le rapport de dépendance que soutient nécessairement une nature créée avec la puissance créatrice.

Ces *inférences métaphysiques* apparaissent dans le système définitif de Charles Secrétan comme les conséquences de sa psychologie et de sa morale. Y voir le fondement de son éthique, reviendrait à voir dans la *Philosophie de la liberté* l'expression définitive de sa pensée. Si l'on objecte qu'il a regardé la forme obligatoire du devoir comme un commandement divin empreint dès l'origine en toute conscience humaine, il sera facile de montrer que cette thèse est une explication qui peut être fournie après coup par les *inférences métaphysiques*, car il est très légitime de réclamer le secours de la déduction, lorsque l'induction a fourni toutes les ressources dont elle dispose. C'est de la même façon que, dans les sciences de la nature, le savant descend de la loi que lui a fournie une première induction, à de nouveaux faits qui lui permettent de consolider les résultats auxquels il est d'abord arrivé. Dans le cas qui nous occupe, la théorie du commandement divin permet de compléter la conception qu'il convient de se faire des rapports de l'individu avec l'univers, car l'obligation devient, en même temps que la marque de notre origine, la garantie de la durée de l'œuvre créée, puisque tout homme en venant au monde, porte avec lui la loi divine en vertu de laquelle il se sentira obligé de persévérer dans son être en vue de la conservation de la vie totale¹. Cela revient à dire que la loi rationnelle

¹ La voix de la conscience est en même temps une preuve de la personnalité de Dieu: « la conscience nous atteste l'existence d'une personnalité suprême à laquelle nous sommes tenus d'obéir, et dont les intentions à notre égard se révè-

de l'obligation est en réalité la clef de voûte de l'univers : *Tu dois réaliser ta nature* ; tel est le point de départ certain, le principe à priori que révèle la volonté individuelle lorsqu'elle prend conscience d'elle-même. L'expérience m'apprend ensuite que je suis membre d'un tout à l'existence duquel la mienne est nécessaire ; le devoir complet devient en dernière analyse : *Tu dois te réaliser en vue du tout dont tu fais partie*. Or, je puis vouloir l'anéantissement de ce tout ; l'homme, en fait, s'y emploie souvent avec succès, en violation de la loi morale. Si donc cette violation tend à la destruction de la création, la voix de notre conscience n'est autre que celle du créateur qui oblige notre être à vouloir la conservation de son œuvre : « l'auteur de la loi morale est aussi l'auteur de l'être que nous sommes appelés à réaliser par l'obéissance à cette loi ; la promulgation de cette loi se confond avec la création même¹. » Le devoir nous révèle donc, en même temps que la signification de notre existence, le mystère de la création. Si Charles Secrétan en a fait le centre organisateur de la coordination totale, c'est qu'il lui paraissait être le centre de l'univers. Ainsi, Platon voyait dans l'idée du Bien le soleil régénérateur auquel la nature entière doit d'être vivifiée jusqu'en ses couches profondes. Mais

lent par le devoir : *Aimez-vous les uns les autres*. C'est ainsi que la volonté, par sa loi fondamentale, nous démontre l'existence de Dieu. Tous les efforts tentés par les philosophes qui reconnaissent le fait de l'obligation morale, pour l'expliquer sans faire intervenir l'idée de Dieu n'ont abouti qu'à manifester la vanité d'une pareille entreprise. » *Précis de philosophie*, p. 285. La morale s'absorbe de la sorte dans la religion, et c'est ici qu'il faudrait faire intervenir les dogmes chrétiens de la chute et de la rédemption, dont on sait le rôle important dans la philosophie de Secrétan.

¹ *Discours laïques*, p. 308.

ses rayons lui semblaient pénétrer les âmes du dehors, au contraire de la loi morale, que chacune d'elles porte en son sein comme un astre rayonnant dont la lumière éclaire le monde extérieur et permet à l'humanité incertaine de découvrir en elle-même la raison des choses.

La morale du penseur suisse a donc son achèvement dans la métaphysique. Ce fut aussi le fait de la morale kantienne, mais le philosophe de Königsberg regardait les affirmations ontologiques auxquelles il aboutissait, comme des postulats incapables de justifier théoriquement leur valeur aux yeux de la raison : « il n'y a toujours, écrivait-il, qu'une seule et même raison qui, au point de vue théorique ou pratique, juge d'après des principes à priori, et il est clair alors, quoique son pouvoir n'aille pas *dans le premier cas jusqu'à établir dogmatiquement certaines propositions*¹ qui cependant ne sont pas en contradiction avec elle, qu'elle doit, dès que ces propositions sont inséparablement liées à l'intérêt pratique de la raison pure, les admettre, il est vrai *comme quelque chose d'étranger*¹, qui n'a pas poussé sur son propre terrain, mais qui cependant est suffisamment confirmé, et chercher à les composer et à les enchaîner avec tout ce qu'elle a en son pouvoir comme raison spéculative². » Secrétan considère au contraire, que la recherche pratique l'a amené à résoudre le problème ontologique de telle sorte que la solution n'en est pas *étrangère* à la faculté théorique. La raison en est que celui-ci ne séparerait pas le problème de la connaissance du problème de l'être, tandis que celui-là, abandon-

¹ C'est nous qui soulignons.

² *Critique de la raison pratique*. « De la suprématie de la raison pure pratique dans sa liaison avec la raison pure spéculative. »

nant la réalité pour l'ombre, prétendait insoluble cette seconde énigme dont la recherche fit la grandeur de la philosophie antique. Elle en est encore que le premier tenait la volonté pour l'essence de notre être, dont la raison ne serait qu'une fonction, alors que le philosophe allemand était tenté de voir dans la raison un pouvoir distinct de la volonté, et ne parvenait qu'avec peine à se représenter de quelle nature peuvent être leurs communications, comme le prouve la difficulté qu'il trouvait dans la *Critique de la raison pratique* à résoudre ce problème : « Comment la raison pure peut-elle être immédiatement un principe déterminant de la volonté¹, c'est-à-dire de la causalité de l'être raisonnable, par rapport à la réalité des objets². »

¹ C'est nous qui soulignons.

² Ibidem : « Différences entre la raison théorique et la raison pratique. »

V

Au point de vue théorique, l'usage de la méthode adoptée par Secrétan en vue de l'établissement du principe de l'éthique, a pour conséquence la confirmation de l'opposition que j'ai signalée, dans la seconde partie de cette étude, entre les conceptions que les deux penseurs se sont faites de la systématisation philosophique. Au point de vue pratique, elle a pour résultat direct l'édification par Secrétan d'une morale sociale qui contraste étrangement avec la morale individuelle à laquelle est attaché le nom de Kant¹. Celle-ci demande au sujet moral de régler sa conduite de manière à observer les prescriptions de la stricte justice; celle-là tend à lui donner la charité pour inspiratrice.

Il est vrai que l'auteur des *Critiques* s'est préoccupé de préciser l'attitude que l'impératif catégorique nous oblige à prendre vis-à-vis de nos semblables et qu'il a même donné une formule de la loi morale qui semble avoir plus qu'une portée indivi-

¹ Voir sur l'individualisme de Kant l'ouvrage de M. P. Duproix : *Kant et Fichte et le problème de l'éducation*. Librairie Alcan.

duelle : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps *comme principe d'une législation universelle.* » Il a également analysé les conditions *du droit* dont l'expression la plus haute se traduit pour lui dans le devoir de toujours traiter la personne humaine comme une fin en soi et jamais comme un moyen. Mais ces expressions diverses, malgré leur portée générale, ne sauraient faire illusion. Les développements auxquels elles donnent lieu sous la plume de Kant réussissent seulement à montrer l'impuissance dans laquelle il était de fonder une morale sociale. L'idéal de vie qu'il tente de formuler est un idéal tout individuel. Il semble s'être proposé la solution exclusive de ce problème : comment un individu, qui veut réaliser le degré d'être le plus parfait, devra-t-il procéder à la culture de son moi ? Que s'il aperçoit une humanité au sein de laquelle la personne humaine se doit développer, on a l'impression qu'il s'agit d'une humanité de convention entrevue à travers l'abstraction de son idée et dont les membres n'ont droit de sa part qu'à un froid respect.

Quiconque suivra à la lettre les préceptes kantien aura atteint le but s'il parvient à s'élever solitaire jusqu'à la maîtrise complète de soi. Il obéira à la loi morale avec rigidité, sans passion comme sans faiblesse, et cette austère attitude lui sera d'autant plus aisée qu'il aura mieux réussi à réfréner sa sensibilité jusqu'à l'étouffement. Quant à ses semblables, il leur accordera en toutes circonstances le respect que nécessite l'obligation de traiter tout être humain comme une fin en soi, et l'accomplissement de ce devoir lui sera d'autant plus facile qu'il se tiendra plus soigneusement à l'écart de la masse. Abstraction vivante, il aura restauré l'ascétisme sous une forme

laïque ; nouveau stylite, il aura peut-être dressé sa colonne au centre d'une cité, mais le bénéfice que l'humanité retirera de son effort, quelque succès de curiosité qu'il recueille, sera le même. La tour d'ivoire du haut de laquelle il s'efforcera d'agir de telle sorte que la maxime de ses actions puisse valoir comme principe d'une législation universelle, excitera peut-être l'admiration de quelques privilégiés auxquels des loisirs permettent de s'attarder à la contempler. Que si d'aventure son exemple est suivi par ce petit nombre d'admirateurs, il n'en ressentira lui-même aucune joie, car il ne se laisse point distraire de la contemplation du double spectacle qui est sa seule source d'enthousiasme, le ciel étoilé au-dessus de sa tête, la loi morale empreinte au dedans de lui-même.

Si d'ailleurs la vie d'un penseur peut être invoquée à titre de commentaire de ses principes philosophiques, celle de Kant justifierait amplement cette esquisse des conséquences pratiques de sa morale. L'existence en quelque sorte stéréotypée que s'était faite dans sa ville natale dont il ne sortit jamais, celui qu'on a appelé *Le solitaire de Königsberg*, a inspiré à Michelet une belle page qui est à elle seule une critique éloquente de sa conception de la vie morale et que je ne saurais, à ce titre, m'empêcher de citer ici : « Au fond des mers du Nord, il y avait alors une bizarre et puissante créature, un homme, non, un système, une scolastique vivante, hérissée, dure, un roc, un écueil taillé à pointes de diamant dans le granit de la Baltique. Toute philosophie avait touché là, s'était brisée là. Et lui immuable. *Nulle prise au monde extérieur*. On l'appelait Emmanuel Kant ; lui il s'appelait *Critique*. Soixante ans durant, cet être tout abstrait, *sans rapport humain*, sortait juste à la

même heure, et, *sans parler à personne*, accomplissait pendant un nombre donné de minutes précisément le même tour, comme on voit aux vieilles horloges des villes l'homme de fer sortir, battre l'heure et puis rentrer. » Or cette existence n'a rien qui doive étonner. Elle fut conséquente. Que peut-il rester de l'humanité lorsqu'au creuset de la *critique* la vie s'est évaporée pour faire place aux abstractions et aux schèmes dont une impuissante raison s'évertue à construire un édifice fantomatique, où l'être qui en a conçu le plan croit pouvoir s'enfermer à l'abri des sollicitations d'une réalité importune qu'il prend volontiers pour les vapeurs d'un vain songe ? La raison, lorsqu'elle s'affranchit de l'expérience, devient pour l'individu la porte par laquelle il sort de l'humanité, délaissant ses semblables pour entrer au néant où il élève la logique formelle à la dignité de métaphysique.

Pour avoir ramené à ses justes proportions le problème de la connaissance, pour avoir « exorcisé le fantôme » de l'intellectualisme, auquel la philosophie criticiste sacrifie le réel, et demandé à l'expérience un appui nécessaire à la raison, Secrétan est arrivé à édifier une morale humaine dont les préceptes dépassent de très loin celle de la stricte justice, qui, quoi qu'on en ait, ne parvient pas à franchir les bornes étroites d'un injuste contrat social auquel les individualités fortes doivent de pouvoir se développer indéfiniment au détriment des faibles, tandis que les théoriciens du droit abstrait, tout en professant le respect le plus austère pour « la personne humaine, » se retirent loin de la foule avec laquelle ils n'ont jamais pris contact que pour lui signifier le vœu de Renan : « noli me tangere. » La morale n'a pas à ses yeux l'individu isolé comme but, mais

l'être social. Cette conséquence est en germe dans la formule du devoir à laquelle aboutit sa pensée : *tout homme doit vouloir la réalisation de son être, en vue du tout dont il est partie intégrante*. Ce n'est pas au simple respect qu'a droit l'humanité, de la part de l'agent moral ; elle réclame impérieusement son action tout entière. Celui-ci n'a pas seulement des devoirs négatifs vis-à-vis de ses semblables ; il a surtout des devoirs positifs. Il se sent obligé de vouloir leur bien, c'est-à-dire leur développement intégral, et c'est en travaillant à le leur faciliter qu'il réalise sa propre destinée, car il n'est lui-même qu'un organe de l'humanité. Qu'est-ce à dire, sinon que l'amour devient la matière de la loi morale, à la place de la justice, et que la morale absorbe la religion, puisqu'elle fait sienne la parole du Nazaréen : « Aime ton prochain comme toi-même, » ou encore, que la vraie justice implique la charité.

Il semble d'abord que cette conséquence doive être dangereuse, car la liberté morale des membres de l'humanité risque de sombrer devant l'effort de l'agent ou des agents moraux qui, se mettant en tête de vouloir leur bien, se sentiront peut-être autorisés à les contraindre, s'ils résistent à leurs sollicitations. Or ce résultat ruinerait évidemment l'éthique de Secrétan qui repose sur la légitimation de la liberté physique et métaphysique, condition de la liberté morale. Affranchir l'individu du joug de l'espèce pour le placer sous celui d'un syndicat de volontés coalisées en vue du bien de la masse, voilà quel serait l'aboutissant de tout ce travail philosophique, car si les hommes dont nous voulons le bien se refusent à notre vœu, nous aurons le devoir de les forcer à le réaliser, ce qui équivaut à violer

leur libre arbitre et constitue le renversement de la justice elle-même. Consciemment ou inconsciemment, ce point de vue a guidé un Pie V, un Charles IX, un Louis XIV, un Philippe II, voire un Robespierre. L'aboutissant de la morale proposée serait donc le *Syllabus*.

Cette difficulté est plus apparente que réelle. Les penseurs qui la veulent transformer en une objection décisive contre la philosophie de Secrétan la proposent au nom d'une conception toute particulière du *bien*, qui leur semble consister dans un système de formules abstraites auxquelles il convient de donner mentalement son adhésion, pour réaliser la vie morale. Or ce n'est pas sous cet angle que l'auteur du *Principe de la morale* envisage le bien. Il en demande la notion non point à la déduction de concepts à priori, mais à l'expérience. Le bien est la réalisation du tout par la liberté des membres de la collectivité. Celui qui se considère comme membre libre d'un tout organique, subsistant uniquement en lui et par lui, ne saurait exercer une autorité illégitime sur les individualités qui le composent, en raison du bien qu'il leur veut, puisque ce bien qu'il *doit* leur vouloir consiste justement dans la réalisation de leur liberté au sein de la masse, et que la formule du devoir complétée après expérience est celle-ci : *tu dois vouloir les autres comme membres libres du tout* : « l'amour du bien ne saurait naître dans un agent autrement que par son effort libre, et la liberté qui se manifeste dans l'obéissance est seule propre à faire l'éducation de la liberté ¹. » Quiconque ayant entendu ces prémisses, se sent véritablement le devoir de réaliser l'humanité par le dévelop-

¹ *Le principe de la morale*, p. 200.

pement de sa personnalité, sait que le progrès de l'espèce ne se réalise que par les efforts de tous les individus : « la conscience même d'une supériorité relative et momentanée ne lui dissimulera point la parité foncière qui résulte de la communauté de nature et d'origine. L'unité vraie, l'unité d'amour ne saurait se produire que sous la forme d'une société d'égaux. L'égalité de droit ne se fonde ici, ni sur l'idée abstraite de la personnalité, si voisine de la fiction légale, ni sur la perception empirique des ressemblances dont l'importance varie étrangement suivant les cas, mais sur la solidarité même. Les sujets les plus divers, les plus inégaux par leur développement et par leurs fonctions se trouvent égaux dans ce trait, le plus essentiel de tous, qu'ils sont nécessaires les uns aux autres en raison même de leurs différences, et forment les membres du même organisme¹. » Aussi bien la vraie charité, celle qui prend sa source dans la contemplation de l'humanité réelle et dans la recherche des conditions nécessaires à sa réalisation naturelle, c'est-à-dire en l'espèce, conformes à la volonté créatrice qui s'exprime dans notre conscience sous la forme de l'impératif catégorique, ne saurait-elle s'établir sur les ruines de la justice ; elle en postule au contraire l'exercice : « aimer un être libre, » en effet, « c'est vouloir que cet être soit l'être que nous aimons et non pas un autre ; aimer un être libre, c'est vouloir sa liberté. Celui qui veut sa liberté la respecte, et respecter la liberté d'autrui, c'est observer la justice. Ainsi l'amour renferme en soi la justice². » L'objection repose donc sur une conception du bien que Secrétan ne partage pas ; elle n'a point la valeur décisive qu'on lui attribue.

¹ Ibidem, p. 200-201. — ² Ibidem, p. 196.

Il est vrai que dans cette conclusion on a voulu voir l'aveu d'un échec. En effet, prétend-on, si la charité suppose la justice, c'est qu'elle ne se suffit pas à elle-même, c'est donc qu'elle ne saurait être conçue comme le principe de la morale qui doit être orientée vers l'idée de justice sous peine de devenir immorale. Les faits historiques, ajoute-t-on, en fournissent une démonstration sans réplique : « Quand on suit dans son cours l'histoire de la charité, on ne voit guère qu'elle ait compris la nécessité logique où elle était de respecter la liberté extérieure et physique et d'y reconnaître une barrière infranchissable à son zèle. Cependant, elle ne se trompait pas sur le but supérieur marqué par Secrétan ; elle était irréprochable d'après la formule qui met le bien réel dans la bonne volonté ; elle voulait que le prochain voulût le bien ; elle le voulait ardemment. Comment donc expliquer une si constante et si grave erreur sur le moyen, si le moyen était clairement impliqué par le but ¹ ? »

Cet argument ne paraît pas plus probant que le premier. Il prouverait seulement que la conception que se faisaient de la charité ceux qui violèrent la justice en son nom, était incomplète. D'ailleurs il se retourne à merveille contre la thèse qu'on imagine lui faire défendre, car un simple coup d'œil sur l'histoire des sociétés où la justice a prétendu se concrétiser en s'organisant par l'organe de la loi et des tribunaux, démontre que pour ne s'être point inspirée à la source de l'amour, l'institution sociale de la justice ressemble à s'y méprendre à l'organisation de l'injustice. Sans aller jusqu'à généraliser la portée de cette constatation, comme l'a fait dans *Résurrection* l'apôtre

¹ F. Pillon, opus citatum, p. 195.

de Krasnojé-Sélo, on conviendra cependant qu'il est légitime par exemple de parler de la faillite de la justice à propos de la situation que nous a révélée l'affaire Dreyfus, pour ne citer qu'un exemple entre mille, car il est inutile de retracer ici l'état lamentable que présentent les rapports sociaux au sein des peuples chez lesquels la justice est cependant organisée d'après la notion du droit qu'on nous propose. C'est assez dire que si la charité sans la justice engendre le crime, celle-ci ne saurait se réaliser en dehors de l'amour. Insister, en avançant que « l'idée du droit n'est pas enfermée dans celle de charité et n'en peut être tirée par raisonnement déductif¹, » c'est oublier une fois de plus ce point essentiel de la doctrine de Secrétan, que la seule déduction à priori est impuissante à fonder la morale, c'est négliger les données fournies par l'observation de la réalité. Il est donc légitime d'affirmer que « la morale se résume en deux mots : amour et justice, deux notions inséparables, deux aspects d'une même idée, quoique la précipitation, l'irréflexion et des passions coupables les aient trop souvent opposés l'un à l'autre². »

En possession de ce principe fécond, le sujet moral s'efforcera de trouver les moyens d'en pénétrer l'organisation sociale ; car aimer pour son propre compte n'est rien, il faut que l'accomplissement de ce même devoir soit rendu possible à tous. Or, si l'étude de la nature a révélé à Secrétan la loi de solidarité dans laquelle il a saisi la matière de la loi morale, l'observation des sociétés constituées lui révèle une organisation où l'égoïsme effectif rend impossible la mise en pratique de la

¹ Ibidem. — ² *La civilisation et la croyance*, 2^e éd., p. 109.

loi d'amour, parce qu'il semble que les lois dont la stricte justice a inspiré la promulgation soient exclusivement mises à son service. En conséquence, l'homme qui aura pour sa part résolu d'orienter sa vie vers la charité, se sentira obligé de se donner à la communauté, en manifestant son amour à ses frères, en étudiant les moyens de rendre possible à tous l'exercice de ce devoir suprême. Il travaillera à l'avènement d'une organisation sociale supérieure, où la réalisation des libres volontés dans l'amour ne soit plus une chimère¹. Il essaiera, par la communication de ses pensées et de ses sentiments, d'entraîner l'adhésion des êtres qui l'entourent, à la poursuite de ce grand œuvre; il communiera avec eux dans la noble idée qui l'anime, il se donnera en un mot. Au lieu de s'enfermer dans une tour d'ivoire, il descendra dans la foule; il vivra de sa vie, estimant qu'elle n'a pas seulement droit de sa part à un respect hautain, mais à une sympathie effective. Comprenant, comme Nekhludov, le héros de *Résurrection*, que le mal a sa racine dans l'égoïsme, « qu'il vient de ce que les hommes croient que certaines situations existent où l'on peut agir sans amour envers les hommes, tandis que de telles situations n'existent pas², » il se refusera à y ajouter la contribution de son aristocratique dédain; il ne se sentira plus *obligé* en tant qu'être individuel, mais en tant qu'être social, ayant cessé de se regarder comme une fin en soi, et n'accordant plus cette dignité qu'aux autres hommes.

¹ C'est ici que trouve sa place la théorie de l'Église, que je n'ai pas à examiner dans une étude où je me suis proposé de dégager seulement le principe directeur de la philosophie de Secrétan.

² Comte Léon Tolstoï : *Résurrection*, p. 434 Trad. de Wyzewa. Perrin & Co, Paris.

Aussi bien est-ce dans cet esprit que Secrétan a étudié les problèmes sociaux que le principe de son éthique lui faisait en quelque sorte une obligation d'aborder, et les solutions qu'il apporte aux problèmes politiques et économiques, sont-elles comme la prolongation de sa morale. Les dernières années de sa vie ont été plus spécialement consacrées à la mise en pratique des idées auxquelles l'avaient amené toute une existence de pensée. Les écrits de cette période prennent une physionomie plus concrète. Ils ne sont plus seulement l'expression d'une théorie que l'appareil dialectique revêtirait d'un aspect glacial; on dirait d'eux volontiers qu'ils sont des actes. *La civilisation et la croyance*, *l'Eglise et le monde*, *la Question sociale*, *le Devoir pressant*, ne sont-ils pas autant de manifestations du besoin qu'éprouvait le philosophe, de pratiquer la « charité » qui lui semblait constituer tout le devoir? On sent qu'au contraire de Kant, ce penseur a pris contact avec les hommes, qu'il a tenté de leur communiquer un peu de cette flamme qui jaillit en son âme d'apôtre sous l'effort de la méditation.

Après l'opposition de leurs systèmes, rien n'est plus saisissant que le contraste que présentent les personnalités des deux philosophes, et il serait intéressant d'étudier quelle influence la diversité de leurs tempéraments a eue sur l'élaboration de leurs philosophies, quelle part au contraire il faut attribuer dans la formation de leur caractère aux suggestions de leurs théories.

Kant, replié sur lui-même, toujours occupé à l'analyse de son être psychique abstrait, c'est-à-dire des catégories de la raison pure, où il croyait trouver le réel, ou plutôt, qui lui semblaient en pouvoir tenir lieu, crut que cette analyse lui pouvait révéler tous les éléments constitutifs d'une conception universelle. Négligeant en conséquence la psychologie réelle, l'histoire, tout ce qui appartient au monde extérieur, il en vint à s'absorber en lui-même, et quelque effort qu'il fit pour en sortir et rejoindre l'humanité lorsqu'il voulait ordonner les règles de la conduite, il ne parvint qu'à l'apercevoir dans son abstraction, au travers des cadres de la raison pure, à déduire sa conduite à son égard d'un principe synthétique à priori, à voir dans les idées de « personne, » de « fin en soi, » des concepts à priori, sans se demander comment expliquer, dans ce cas,

que des penseurs comme Platon, aient pu concevoir un ordre social où une moitié des hommes serait traitée comme un moyen par l'autre moitié. On comprend comment ce perpétuel repliement sur lui-même a dû l'amener à l'immobile individualisme que commande sa philosophie, à la froide conception d'une stricte justice dont il ne faut attendre aucune influence en ce qui concerne l'amélioration de la vie sociale, parce qu'elle semble faire abstraction de la vie des sociétés, qu'elle tend à figer dans un moule étroit, comme le firent les principes à priori, de sa vie individuelle propre¹.

On peut dire que chez Kant, l'homme fut paralysé par le penseur, tandis que chez Secrétan il paraît bien que l'énergie native fut multipliée par la pensée. Je n'ignore pas l'empire que possédait le philosophe de Königsberg sur son individualité physique et morale. Je parle seulement ici de son activité sociale, la seule qui compte au regard de l'humanité. Ici encore l'action du système sur le tempérament est intimement liée à l'influence inverse. Nature débordante, le philosophe de Lausanne ne s'absorba jamais, quoi qu'on ait pu dire, même au

¹ Je n'oublie pas qu'en dehors de la *Doctrine du droit* (1797) Kant a écrit plusieurs ouvrages sur la question politique : *Sur ce proverbe...* (1798); *Projet de paix perpétuelle* (1795). Les préoccupations sociales qu'il manifestait déjà en 1786, dans les *Conjectures sur le commencement de l'histoire de l'humanité*, furent aggravées, si l'on peut ainsi dire, par l'impression que produisit sur son esprit la Révolution française. Les événements retentissants qui l'accompagnèrent le firent en quelque sorte sortir de lui-même ; il essaya dans les années qui suivirent, de formuler sur l'organisation des sociétés une doctrine qu'il prétendait déduire des principes de la *Critique de la raison pratique*. Cependant, cet effort même manifeste l'impuissance de sa philosophie abstraite, au regard de laquelle le monde donné est hétérogène à la raison dont il veut pourtant lui imposer les lois.

temps où il écrivait la *Philosophie de la liberté*, dans l'analyse d'une idée abstraite; encore moins s'enferma-t-il dans les cadres abstraits de la logique, traitée à la manière d'une métaphysique. Un œil toujours ouvert sur le monde extérieur, convaincu de la nécessité de laisser au problème de l'être sa légitime importance, il se laissa pénétrer par les choses en même temps qu'il essaya de les pénétrer; s'il descendit en lui-même, ce fut seulement pour découvrir le lien qui rattache l'individu à l'humanité, pour saisir l'obligation de se communiquer à elle; il ne s'y oublia point dans une contemplation stérile.

S'il fallait d'un mot caractériser sa démarche philosophique, je dirais qu'au regard de la méthode criticiste, elle constitue un retour à la réalité¹, c'est-à-dire à l'humaine vérité. Je ne saurais mieux donner une idée de la rénovation accomplie par lui en morale, qu'en la comparant à celle qu'inaugura, dans le domaine religieux, la théorie de la connaissance religieuse qu'exposa il y a quelques années dans cette revue, M. le doyen Auguste Sabatier². Abstraction et réalité, individualisme et solidarisme tels sont les deux points de départ en présence, avec leurs inévitables aboutissants.

¹ Il serait intéressant de rapprocher la morale de Secrétan de l'effort remarquable tenté par la jeune école sociologique française dont *La division du travail social* de M. le professeur Durkheim a provoqué l'organisation. Celle-ci cependant, dépasse résolument le point de vue du philosophe suisse, en ce sens qu'elle absorbe la morale dans la sociologie, et voit dans la nécessité de la vie sociale, la source de la notion d'obligation à laquelle Charles Secrétan assigne comme on l'a vu une origine métaphysique.

² XXVI^e année (1893), p. 197-240.



PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B Duproix, Joseph
2392 Charles Secretan et la
Z7D8 philosophie kantienne

UTL AT DOWNSVIEW



D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 12 01 02 16 016 6